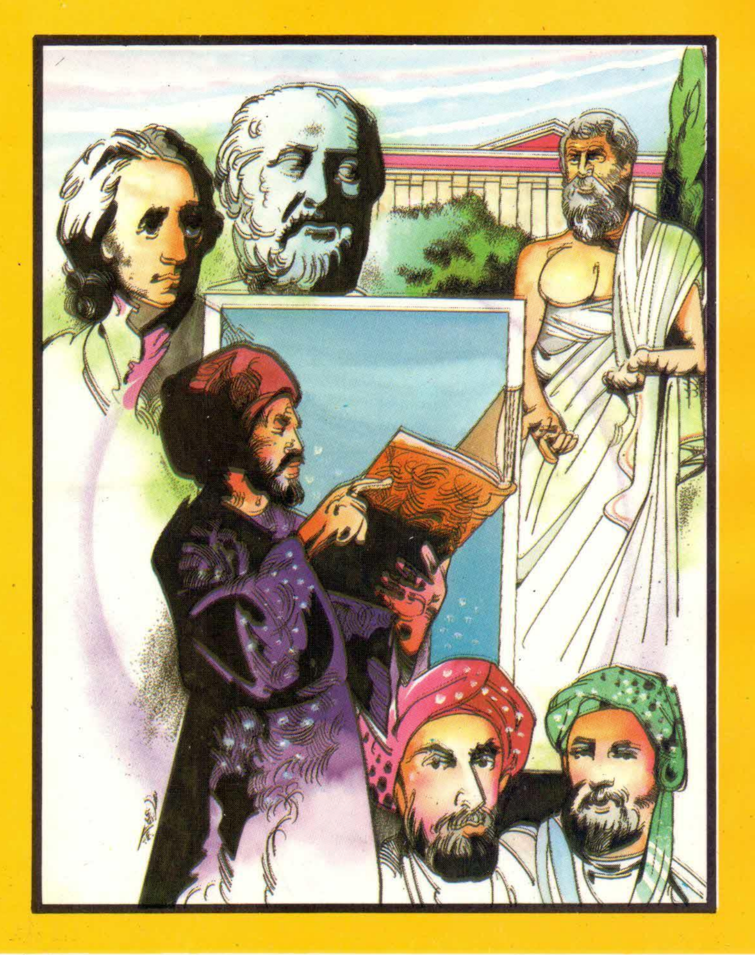
الأعلام من الفلاسفة

إعداد

الشيخ كامل محمد محمد عويضة

ألفرد نورث هوايتهد

فيلسوف العلم والعلماء



دار الكتب العلمية

يطلب من : دار الكتب العلمية بيروت - لبنان
ص.ب : ١١/٩٤٢٤ - تلكس : Nasher 41245 Le
هاتف : ٣٦٦١٣٥ - ٣٣ ٦٠٢١ - ٨٦٨٠٥١ - ٨١٥٥٧٣
فاكس : ٠٠/١٢١٢/٤٧٨١٣٧٣ - ٠٠/٩٦١١/٦٠٢١٣٣
وكيل عام في جمهورية مصر العربية
مؤسسة الخلود - مركز الكتاب العلمي - مدينة نصر تلفون ٢٦٢٦٨٤١

الأعلام من الفلاسفة

ألفرد نورث هوايتهد

فيلسوف العلم والعلماء

إعداد
الشيخ كامل محمد محمد عويضة

مراجعة
أ. د. محمد رجب البيومي
عميد كلية اللغة العربية بالمنصورة سابقاً

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤١٥هـ - ١٩٩٥م

دار الكتب العلمية بيروت - لبنان
ص.ب: ١١/٩٤٢٤ - تلكس: Nasher 41245 Le
هاتف: ٣٦٦١٣٥ - ٨١٥٥٧٣ - ٨٦٨٠٥١ - ٦٠٢١٣٣
فاكس: ٠٠/ ٩٦١١/ ٦٠٢١٣٣



مقدمة

١ ـ حقيقة الفلسفة:

لاقت الفلسفة في كل العصور نقداً بلغ حد التجريح. لم يلبث كل باحث وكل فيلسوف أن عمل على تنفيذها. وعندما نتكلم عن الفلسفة نقصد الميتافيزيقا بوصفها فرع التخصص الوحيد الذي بدأت به الفلسفة والذي بقي لها من بين جميع الفروع المعرفية الأخرى. وقد قوبلت الفلسفة أو الميتافيزيقا خلال العصور المختلفة وحتى أيامنا هذه بألوان من النقد الذي لا رحمة ولا هوادة فيه.

وصادفتها أزمة أخيرة في مستهل هذا القرن كادت تعصف بها وتخرجها من دائرة العلوم البشرية. ويبدو أن تلك الأزمة قد تركت فعلاً آثاراً دامية على جبين الفلسفة الميتافيزيقية إلى حد لم نعد نتوقع معه أن تظهر من جديد فلسفات مذهبية متكاملة أو أبنية فكرية شامخة على نمط تلك التي وضعها أرسطو وأسبينوزا وهيجل وكانط. ما من أحد يجرؤ اليوم أن يخرج مذهباً ميتافيزيقياً على نحو مذهب أفلاطون أو بيكارت ولا نتصور أن إنساناً من أبناء هذا القرن سيشعر بحنين إلى إيجاد موقف يشبه تلك المواقف التي خلفها لنا التراث الفكري. كل ما يمكن تصوره هو أن بعض الفلاسفة يتخذ نقط انطلاق عصرية مصبوغة بميول خاصة من هذا الفيلسوف أو ذاك.

وقد واجه بعض الفلاسفة مذاهب الميتافيزيقيين بأكثر من النقد الصريح. فقد رفض أولئك الفلاسفة تلك المذاهب رفضاً كلياً تاماً وأتبعوا في رفضهم ذاك أساليب شتى. فمنهم من نقدها معتمداً على أسس الفلسفة التي جاءوا بها. ومنهم من خرج من دائرتها معلناً عليها الإنكار والدحض مستنداً إلى غير أصولها

المبدئية. أو بمعنى آخر هناك من رفضها معتمداً على أصولها الخاصة بها وهناك من رفضها منكراً كل ما لها من أصول ومبادىء. . . من الفلاسفة من نقد الفلسفة من الداخل ومنهم من نقدها من الخارج.

أما من قام بنقد الفلسفة من الخارج فهم المسمون باسم جماعة الفاعلية. ولما كانت كل فاعلية هي انحطاط بالفلسفة على حد تعبير الكييه أستاذ الفلسفة بالسوربون فقد ظلت هذه الجماعة بعيدة عن التأثير الحقيقي في مجالات الفكر الفلسفي الأصيل. أما الذين نقدوها من داخلها فقد وصلوا أحياناً إلى حد الفتك بها. . . ولكن كما أن الرفض داخل في طبيعة الفلسفة ذاتها وضمن عملياتها فقد أدى انتقادهم إلى إنعاشها وزيادة الحياة في شرايينها. ومن هنا كان الرفض الفلسفي ولا يزال من صميم العمل الفلسفي الخالص. ولا تزال الفلسفة تبهج وتحفل للمذاهب النقدية أكثر من احتفالها لسواها لأنها تعد هذا النحو من مواقف المفكرين أكثر جرأة واقتحاماً وتحقيقاً لرسالة العقل. وبذلك تنظر إلى الفلسفات النقدية بوصفها أهم وأجدى من سواها.

فالناقد الأول ـ أي ذلك الذي ينقدها من خارج أسوار الفلسفة ـ يعتمد في نقده على الإنكار لحقيقتها على نحو ما تفعل الماركسية والوضعية المنطقية. إن هاتين الفلسفتين ـ إن صح وصفهما بهذه التسمية ـ تقومان بالاعتراض على الفلسفة كمهمة من مهام العقل والفهم وتقومان من ثم بإلغائها دون تعرف على قضاياها أو نظر في موضوعاتها. أما الناقد الثاني فيأتي في العادة بعمل ملائم لطبيعتها لأنه يرفضها بقصد العبور إلى ما يليها كما هو الشأن عند أرسطو بالنسبة إلى فلسفة أفلاطون (الصديق أفلاطون) وعند إسبينوزا بالنسبة إلى ديكارت وعند كانط بالنسبة إلى لينبتس أو هيجل بالنسبة إلى شيلنج. فالفلسفة بهذا المفهوم النقدي الثاني محاولة مستمرة لاجتياز مرحلة بعد مرحلة ولتخطي مشاكل الفكر بالصورة التي تظهر فيها عند فيلسوف بعينه.

وواضح من هذا كله أن الناقد الأول ينظر إلى الميتافيزيقا على أنها وهم وأنها خلو من المعنى ولا جدوى من ورائها. ويحكم أيضاً على نفسه في هذه الحالة بأنه غير مدرك للباعث الأصلي الذي نشأت عنه الفلسفة أو الذي صدرت الفلسفة بشأنه وبأنه لم يتعرف على موضوع بحثها ولم يستطع أن يلم بحقيقتها كعلم. أما

الناقد الثاني فقد فطن إلى أن الفلسفة لا يمكن أن يمسك المرء بخيطها من الوسط أو من النهاية. عرف هذا الناقد الثاني جيداً أن الفلسفة تواصل سيرها من رفض إلى رفض ومن تصحيح إلى آخر وأنها قد تقيم رفضها على أساس نقلة كاملة كما حدث بعد الكوجيتو الريكارتي أو على أساس هدم جانب معين كما يحدث عادة عند إحلال نظرية محل أخرى.

وينظر الوضعيون إلى نقد الفلسفة باعتباره قضاء على الميتافيزيقا ذاتها ونفياً لكل صورها ونماذجها. وهذا فهم ساذج في الواقع، وهو أيضاً دليل على عدم إدراك حقيقي لمهام الفلسفة وعلومها. إذ تحرص الميتافيزيقا على النقد حرصها على كيانها وعلى أصولها. تحرص الميتافيزيقا على النقد بوصفه من أوليات المهام الفلسفية ذاتها. وحرصها ذلك ناشيء عن أنها تعد نفسها رفضاً مستمراً لمشكلاتها. ولا خلاف في أن النقد جزء من طبيعة الفلسفة وفي أنه متسق مع نظامها العام بحيث نظر إليه كانط بوصفه ميتافيزيقا الميتافيزيقا. ويمكن التحقق من معنى النقد عند كانط بمراجعة خطابه إلى ماركوس هرتس.

فالنقد بهذا المعنى هو الميتافيزيقا ذاتها وقد اكتسبت إحساساً أكثر وضوحاً بوضعها وأهدافها وحدودها. وتعرض أردمان لهذا الموضوع الشيق في كتابه عن أفكار كانط حول الفلسفة النقدية المنشور في لايتبسيش بألمانيا سنة ١٨٨٥.

ولا يتأتى مثل هذا الفهم لدى ناقد الفلسفة إلا إذا بدأ يمسك الخيط من أوله، وأطلع على تاريخ الفلسفة اطلاعاً واعياً دقيقاً. فهكذا يمكنه أن يكتسب الشعور بالدفعة الأفلاطونية الأولى نحو التعالي وأن يضيف إلى ثقافته هذه الخبرة في اجتياز المرئيات وفي عبور المشاهدات وفي الإحساس بالعقلية المبثوثة في المادة العقل. عندئذ يكون الناقد قادراً على أن يظل فيلسوفاً على الرغم من نقده المتصل للفلسفة. ذلك أنه سيستخدم الألفاظ استخداماً سليماً واعياً في هذا الإطار النقدي وستعني كلمات الفلسفة كل شيء بالنسبة إلى كيانه الفكري. إن الاعتراف باللعبة هو أول الطريق إلى المشاركة فيها. ولا بد للمرء من اجتياز مرحلة طويلة من المران التقليدي حتى يتأتى له في النهاية امتلاك ناصية الموضوعات وتمييز معالمها.

وقبل أن يحاول الناقد من خارج دائرة الفلسفة أن يتحسس ألفاظنا في الفقرة السابقة أو ما قبلها بشيء من الامتعاض أو الإنكار أطلب إليه أن يحترس قليلاً وأذكره بضرورة التأني في استنكاره. وسأحاول أن أشرح له وضعاً قد لا يعرفه حتى الآن وهو أن الفلسفات قد تعقدت مذهبياً إلى درجة لم تعد تسمح لأحد باقتطاع الكلام أو العبارات من كيانها العام للنظر فيها بعيدة عن ظروفها. إذ يشبه ذلك اقتطاع جزء من لوحة والنظر فيه وتأمله.

والناقد الماركسي لا يستطيع أن يتخلى عن نقده. فهو لا يستطيع من ناحية أن يتحلل من التمركز الذاتي الذي يتمتع به في تفكيره وتتصف به كل مفهوماته وتصبغ بصبغته كل عباراته القاموسية في تعريف المصطلحات الفلسفية. وهو لا يستطيع من ناحية أن يتخلى عن موقفه المدرسي المترابط مع جملة مفاهيمه الاقتصادية والسياسية الحتمية الصارمة. وهو لا يستطيع من ناحية ثالثة أن يوقف نشاطه الأصيل من معاداة الفلسفات التي يطلق عليها اسم المثالية ما دامت غير ماركسية. فعداوته لكل فلسفة غير الفلسفة الماركسية جزء من المفاهيم التي سبق اعتناقه لها وجانب من جوانب التقويض لجذور اجتماعية يفترضها كأي افتراض مسلم به سلفاً. ولذلك يعد الرفض الماركسي للفلسفة نوعاً من الفلسفة الغيبية.

أما الناقد الوضعي فالأمر عنده يرتكن إلى ضرب من الوهم. إنه يتصور أن حلول كل المسائل قد توافرت له بعد أن استتب له الأداء اللغوي ولانت له وسائل التحليل للقضايا. وكمن وضع رأسه في الرمال استطاع الوضعي المنطقي أن يطيح بكل مسائل الوجود والمعرفة والزمان والمكان والعلية. وتخلص بذلك من كل تاريخ الفلسفة ومن كل مشاكل الفلسفة وجلس في النهاية يتأمل الحصاد. فالوضعي المنطقي واهم لأنه قد تصور الفلسفة تصوراً غاضباً من ازدحام المشاكل ولأنه لم يدرك إطلاقاً المؤديات الحقيقية الماثلة من جراء التقدم الحاصل بالفعل داخل حدود المعنويات. لا يتصور الوضعي المنطقي مجالاً يدعى مجال المعنويات والقيم ولا يدرك أن التقدم الحاصل في هذا المجال هو هو عمل الفلسفة. يريد الوضعي المنطقي أن يرى حديداً يتحرك وطوباً يقع كيما يفطن إلى وجود المسائل الفلسفية. إما أن تقول له أن «لأنا أفكر» أو «الكوجيتو» الفلسفي قد

تغير من عصر لعصر فهذه مسائل لا يدركها ولا يفهمها ولا يريد أن ينصت لأي أقوال تتعلق بها.

وأخطر ما في عمل الوضعي المنطقي هو أن يتمسك بموقفه في الكلام باسم المنطق. ويظن أن هذا يجيز له اقتطاع الكلمات والعبارات من أقوال الفلاسفة للتعريض بها. والغريب أولاً هو أننا لا نجد مثل هذا العداء السافر للفلسفة من قبل المناطقة الأصلاء الذين أوقفوا جهودهم وأبحاثهم على المنطق بالذات. كذلك لم تشهد الفلسفة الحديثة ظهور منطقي بالمعنى الصحيح من أصحاب هذه النزعة. أي أن الفلسفة المعاصرة لم تشهد لأحد من بين أصحاب هذه النزعة الوضعية المنطقية بأنه من خيرة رجال المنطق على الرغم من أنهم يعدون المنطق موضوع بحثهم الأوحد ومجال نظرهم الذي لا يتخطونه إلى سواه.

هذا من جهة النقد الخارج عن دائرة الفكر الفلسفي ذاته فهو ليس في الواقع بالعمل اليسير. وتتطلب عملية الاجتياز الميتافيزيقي معاناة غير قليلة لموضوعات الفلسفة مع الحذر الشديد والدقة المتناهية في استخلاص النتائج. ذلك أننا إذا وصفنا الفكر الفلسفي في دفعته الأولى بأنه ميتافيزيقا فلسبب واحد وهو أنه اجتياز. والواقع أن نشأة الفكر مرتبطة بحدث هام وهو نقض عالم الظواهر الطبيعية وهدمه وتحول الحقيقة إلى ظاهر تختفي وراءه حقيقة أخرى من نسق مغاير ويجد الناس أنفسهم مدفوعين إلى البحث عنها واستخلاصها. فالدهشة الأولى هي السبب في تفتح بعد جديد وهو التعالي.

ومعنى ذلك أن مركز الاهتمام يبتعد قليلاً عن موضعه الأول ويتجه مع ما يستشعره دون ما يمسك فعلاً بتلابيبه ويستعيد العالم نظامه من جديد من وجهة نظر أخرى تتقدم بها الفلسفة إلى نفسها كمهمة تتطلب الاكتشاف والتعبير. وهذه الحركة البسيطة يطلق عليها اسم الاجتياز، ويعد هذا الاجتياز أهم عامل في مساندة الميتافيزيقا. فمنذ ولدت الميتافيزيقا في الغرب أصبحت لا تنفصل عن ديناميكية الفكر الذي يفصم عرى روابطه بإحدى الحقائق من أجل التوجه إلى حقيقة أخرى أكثر أهمية وأعمق أساساً. ويبدو هذا الاجتياز على صورة انفصال فكري وكدفعة هابطة صاعدة متعالية.

وقد نمت هذه الديناميكية الفكرية في أوائل عهود الفلسفة اليونانية حول مشكلة

الطبيعة. وليس ما يدعو للاستغراب إطلاقاً أن يكون الاجتياز والتخطي هو السبب الأول في وجود الميتافيزيقا. فقد ظهرت إيحاءات أول الكلام المفهوم ضمناً كما يقول جان قال وراء التغيرات التي لا تنقطع في دنيا الطبيعة. وكما لا ينبغي أن ننسى مصدر الانبثاق الأصيل في عالم الفكر الفلسفي لا ينبغي من باب أولى أن ننسى ارتباط الاجتياز دائماً بعالم الحس في دنيا الطبيعة. وهكذا تظل الميتافيزيقا أكثر من رفض وتحليل وملاحظة لعالم الطبيعة. بل لا بطيب لها من ثم إلا أن تشارك مشاركة جادة في التصعيد إلى دنيا المعنويات والقيم والمفاهيم ابتداء من المحسوس والمعتاد.

٢ ـ التعبير الفلسفي:

ينبغي أن يمضي وقت طويل جداً قبل أن يسلس لنا الأسلوب الكتابي في مواد الفلسفة. ستمضي سنوات قبل أن يقوى المشتغلون بالفلسفة على أن يتناولوا المشاكل بالأسلوب الفلسفي، ستمضي أجيال قبل أن يعتاد القراء الاطلاع على كتابات الفلاسفة. وستمضي سنون طويلة قبل أن تستقر الكلمات المختلفة داخل إطارات الاستخذام الفلسفي السليم. ولا بد أن يقلق القراء إذا طلع عليهم أحد الكتاب بموضوع فلسفي لأن الكلمات لم تقو على تقبل القراء كل ما يدور بخلد الكتاب والشعراء والفلاسفة من معان. سيجيبنا أحد الناس قائلاً: ولكن العرب استطاعوا في العصور الوسطى أن يعبروا عن شتى المعاني والاستعمالات الفلسفية وغيرها في ألفاظ محددة.

ونجيب على ذلك بقولنا: نعم العرب استخدموا كلمات وفيرة للدلالة على أشياء كثيرة في عالم الحس ولم يعد مع ذلك استخدامها اليوم جائزاً. ولو كان الناس قد بلغوا في أيامنا هذه مرتبة الدقة القديمة في إلصاق الكلمات بمسمياتها على نحو ما فعل العرب في حياتهم العامية لأمكنهم اليوم أن يستخدموا ألفاظ الفلسفة العربية القديمة لمدلولاتها الفلسفية وأن يزيدوا عليها ما توافر لهم في الاستعمال الطارىء الحديث.

والمشكلة بعد ليست مشكلة إيجاد الألفاظ اللازمة من أجل الإشارة إلى مسمياتها في الواقع أو في الفكر. فهذه وجدها تحتاج إلى سنوات طوال من دراسة

اللغة وألفاظها وتحديد معاني كلماتها وموازنة هذه المعاني بما يشبهها في اللغات الأخرى. وهذا كله ضروري من أجل ترسيب الألفاظ في إشاراتها واستخدامها استخداماً صحيحاً من حيث دلالاتها. بل هذا شيء ضروري لازم في حياة اللغة بوصفها رموزاً تشير إلى محسوسات أو إلى معقولات. وهو ما لم نستكمله حتى اليوم ولم يتم لنا امتلاك ناصيته على نحو ما في حياتنا الفكرية البسيطة. فما بالك بالمشكلة الأخرى وهي الأهم والأعمق وهي التي تتطلب أن يكون تعبير المرء عن فيلسوف معين أو عن فلسفة بعينها صحيحاً متقارباً مع طبيعة العالم الذي يعيش فيه ذلك الفيلسوف أو فلسفته.

فالمسألة ليست مرتجلة بالصورة التي نتوهمها من جراء الاضطراب السائد عندنا. وهذا الاضطراب ناشيء عن أمرين: أولهما أننا نخجل عادة من استخدام اللغة استخداماً فلسفياً في كتاباتنا حين يتطلب الأمر ذلك ويستدعيه. نحن لا نجرؤ أن نكتب كتابة فلسفية خشية إثارة القيل والقال لدى الجمهور أو خشية الانخراط في سلك الكتّاب الجادين اللذين لا نحبهم ولا يألفهم الجمهور العادي. إننا نريد عادة أن نكتب بالأسلوب البسيط جداً حتى تتفتح أمامنا مختلف المجالات وحتى نصبح في مستوى الأدب لا في مستوى الفلسفة ثم في مستوى الصحافة لا في مستوى الأدب ثم في مستوى التحرير التلغرافي الفارغ من المضمون لا في مستوى التعبير الفلسفي الصحيح. وهذا من شأنه أن يجعل الكاتب أقرب إلى عدد أكبر من الناس وأحب لدى جهات منوعة مريحة.

وثانيهما أننا لم نبلغ في فهمنا وعلمنا بمسائل الفلسفة تلك الدرجات التي تسمح لنا بأن تجري الألفاظ داخل كلامنا على نحو علمي دقيق. فالمشتغلون بالفلسفة لا يستطيعون حتى اليوم أن يكتبوا بلغة فلسفية دقيقة، ولم يبذلوا للفلسفة ما تستلزمه من الجهد والوقت والفحص والأناة. فهم يكتبون عن الفلسفة كما تستلزم موضوعات الصحافة والخطابة لا موضوعات الكتابة الفلسفية. ومن هنا يبلغ الباحث منهم ما يبلغه من المكانة والوظيفة والمرتبة العلمية، ويخطىء أخطاء لا تجوز في حساب الاطلاع الفلسفي العادي فضلاً عن البحث المختص العميق.

ولا شك أن نصف مهنة الفلسفة ينحصر في استكمال القدرة على التأليف

والتعبير الفلسفيين. وينحصر نصفها الآخر في الإلمام إلماماً تفصيلياً دقيقاً بكتاباتها وتواريخها ومذاهبها ورجالها. ويظل الفلاسفة يكتبون دوماً في موضوعات الفلسفة سنوات طوالاً حتى تتوافر لهم الأدوات اللازمة للتعبير. وللفسلفة إنشاؤها التي لا تنفصل عن موضوعاتها وأشخاصها ومذاهبها. فليست كل كتابة من الفلسفة وإن عبر صاحبها عن موضوعات تتصل بالفلسفة أو عن مشاكل من صميم الفلسفة. ولذلك فإن أهم فرع من فروع الفلسفة هو تاريخ الفلسفة. يجب أن نحفظ عقل طالب الفلسفة منقوعاً في مصطلحات الفلاسفة وتعبيراتهم أمداً يتناسب مع ضرورة تشرب الأساليب الفلسفية وطرائق التعبير في شتى المذاهب.

وإذا شئنا أن نخلق جيلاً من الكتاب والباحثين في حقل الفلسفة علينا أن نخص جهداً كبيراً لتعريف الناشئين بطرائق التعبير بكل فلسفة وبكل فيلسوف فلا ينبغي أن تتحدث عن أفلاطون أو تتحدث عن شوبنهور. ولا يجب أن تتكلم عن وضعية أوجست كونت بنفس اللغة التي تستعملها عندما تتصدى للكتابة عن الوضعية المحدثة. ولا يصح أن يقال عن التفسير الظاهري أنه تفسير مثالي واقعي أو تفسير نفسي ولا يصح أن تلقى الكلمات على إطلاقها. وتكون المذاهب متقاربة ومع ذلك يخطئك التوفيق في التعبير عن فكرتين من مذهبين شديدي التقارب أو الشبه. فلو قلت مثلاً أن فيلسوف الفلسفات الظاهري واقعي كنت مخطئاً أشد الخطأ ولو قلت أن الشعور مصدر الاعتبارات الفلسفية عند برجسون وعند هوسرل كنت وهناضرورة تحديد الاستخدام الذي يخص به كل من الرحلين لمعرفة الشعور. وإذا اختلط عليك معنى الشعور بالاستخذام الفلسفي فيجب أن تميز بالاستخدام اللغوي العادي أو الأدبي كنت قد قطعت أشواطاً في مناطق الخطأ. وإذا قلت أن الظاهرية تعنى بالظاهر دون الباطن أكون بذلك مخطئاً لأن الظاهرية بدأت باقتلاع جذور الاختلاف بين الظاهر والباطن.

إن أسوأ دعوة تتناولها أقلام الكتاب المشتغلين بالفلسفة هذه الأيام هي جعل الفلسفة موضوعاً يشارك فيه القراء جميعاً مشاركة جيدة فهذا فضلاً عما فيه من إرهاق للطرفين أعني لمجموع القراء وللفلسفة جميعها الثقافة ذاتها للخطر نتيجة عدم ارتكانها حقيقياً إلى مفهومات عقلية ليست الفلسفة الأصيلة عرضاً عادياً في

حياة الناس وإنما تعتمد كل جوانب الحياة اعتماداً جوهرياً على وجود طاقة ذهنية وآفاق عقلية راسخة في زوايا المجتمع. لا شك أن الجمهور العادي لا يستفيد استفادة مباشرة من كل ما يتوافر داخل أروقة الحياة الاجتماعية من معارف وفنون وصناعات وفلسفات. فكلنا قد سمع عن وجود الطائرات التي تفوق سرعة الصوت ولكن لم يركبها من بيننا سوى أفراد معدودين، وقد تكون الصواريخ ملكاً للدولة وأفراد الشعب ولا يركبها رغم ذلك سوى آحاد. كذلك سمعنا جميعاً عن آفاق جديدة في التصوير والموسيقى ولم يتذوقها سوى عدد من أبناء الشعب. والفلسفة أيضاً لا يلم بها ولا يوقف جهده عليها سوى نفر من المتخصصين الدائبين على استخراج مكنوناتها وتعميق جذورها. ومع ذلك فوجود كل هذه العناصر التكوينية بصورها الشامخة في زوايا الحياة الاجتماعية من شأنه أن يبعث إحساساً بالطمأنية لدى الناس. ويشعر ذلك أفراد المجتمع بوجود مساند ومؤيدات روحية وعقلية لمفهومات الحياة العادية البسيطة عند اللزوم بل تظل هذه الأجهزة الكبيرة بمثابة المنابع التي تزود مجالات الحياة العادية بما تصهره وتذيبه في أرجائها من التعاليم والبيانات.

وكان من الممكن أن تبقى الفلسفة منحصرة في هذه الأبواب تؤدي وظيفتها من وراء حجاب. وهي وظيفة محسوسة معلومة وإن لم تكن واضحة ملموسة على نحو مباشر. ولولا كونها ذات أثر كبير حاد من حيث لا ندري في أغلب الأحيان لما اهتمت الفلسفات الكالحة ذات الطابع العملي بأن تهدم أصولها وأبنيتها. لو كانت الفلسفة من البساطة في تأثيرها الاجتماعي والروحي لما خصها أصحاب الفلسفات المجهزة بوسائل التحقيق العملي أن تسقط هذا العلم من مكانته العالية المتينة وأن ترميه بشتى الأوصاف وشتى النعوت التي تشوه معالمه وتفسد صناعته على أهله ومحبيه.

نعم... لو لم تكن الفلسفة ذات تأثير فعلي ولو لم يطلب إليها أن تكون ذات تأثير فعلي لما كانت موضع غيرة واهتمام الذين يقولون بانهزامها وضياعها. لو لم تكن الفلسفة ذات أثر بعيد الغور في عقول الناس وأفهامهم كقوة روحية مؤازرة لما عني بهدمها أصحاب الدعوات السياسية أو أصحاب النشاط الحاد من أجل احتساب الفلسفة لوضعهم الخاص. بل وأقولها بمنتهى الوضوح والصراحة أن

كل الفاشلين في دراسة الفلسفة ذاتها وفي الإقبال على جوهرها وفي الإحساس بمهامها الحقيقية هم الذين ينضمون للفرق المعادية للفلسفة ويمضون تحت لواء الكراهية والمقت لطبيعة الفلسفة.

ولا ينشأ الفشل الفلسفي من مجرد القصور عن استيعاب موضوعاتها وموادها ومن العجز عن مشاركة الفلاسفة الحقيقيين تجاربهم الفلسفية الجادة أو من محاولة تسخير الفلسفة للدعوات والاتجاهات المفيدة النافعة من كل الوجوه الشخصية... لا ينشأ الفشل الفلسفي عن ذلك كله فقط. إنما ينشأ الفشل الفلسفي خاصة من أن المشتغلين بها لا يستطيعون مهما ألموا بمعارفها وأصولها أن يصلوا إلى مرتبة التعبير الدقيق عن موضوعاتها. فتتداخل الكلمات تداخلاً خاطئاً في أساليبهم وكتاباتهم عن مواد الفلسفة وتجري الألفاظ على أقلامهم بصورة مخزية معيبة.

ويأتي ذلك كله من سبب واحد وهو أننا لا نعير مشكلة التعبير الفلسفي كل ما يليق بها من مكانة. ولو ظفرنا بمجموعة من الباحثين الذين يكتبون في موضوعات الفلسفة عن دراية حقيقية بمؤديات الألفاظ ودلالاتها وعن إيمان حقيقي بالعلم الذي يشتغلون به لوصلنا إلى المرتبة اللائقة بنا. لا بد أن نعنى بطرائق التعبير الفلسفي حتى تتوافر لدينا مجموعة من الكتاب الذين يضعون الألفاظ في مواضعها ويعرفون لها دلالاتها حتى نتمكن من خلق جو من التآلف بين الكتابات والجمهور شيئاً فشيئاً عن طريق الكلمات. ونستطيع كذلك بالتالي أن نرفع حقاً من وسائل التفكير وأن نرفع بالتالي من التفكير ذاته. إذ أنه لا فكر بغير كلمات ولا كلمات من غير مسميات.

وكتبه،

كامل محمد محمد عويضه
مصر. المنصورة. عزبة
الشال. ش جامع نصر
الإسلام

١ ـ حياته

في الخامس عشر من شهر فبراير عام ١٨٦١ ولد ألفرد نورث هوايتهد في مدينة رامز جيت من مقاطعة كنت بإنجلترا، من أسرة اشتغل معظم أفرادها بأعمال تتصل بالتربية وبالكنيسة وبالإدارة المحلية، فكان جده ناظراً لمدرسة خاصة في رامز جيت، ثم جاء أبوه فخلف جده في منصبه ذاك، غير أن أباه قد تحول فيما بعد إلى المناصب الكنسية، ويذكر ألفرد عن أبيه «أنه لم يكن عميق الثقافة بقدر ما كان قوي الشخصية، وأنه كان يتقيد بنصوص العهد القديم، وكانت خطبه ومواعظه يرن صدَاها تحت قبة كنيسة نورمان».

وحيث أن كبير الأساقفة في عهد أبيه كان على صداقة معه، فإن كبير الأساقفة هذا كان ينفق ساعات طويلة إبان أشهر الصيف التي كان يقضيها مع (هوايتهد) الوالد، وكانا يتحدثان أحاديث طويلة تمثل ـ كما يقول ألفرد هوايتهد القرن الثامن عشر في أنصع جوانبه وقد أخذت ثقافة هذا القرن عندئذ تختفي رويداً رويداً لتحل محلها ثقافة القرن التالي ـ القرن التاسع عشر ـ وكان ألفرد ـ الغلام ـ يستمع إلى تلك الأحاديث، فكان بهذا يشهد ـ كما يقول تاريخ إنجلترا نابضاً حياً في أشخاص جده وأبيه وأصدقائهما، وكان يشهد تاريخ بلاده حياً في هؤلاء الرجال بوعيه الباطن لا بعقله الظاهر، حتى لقد وجد نفسه من أيام نضجه يفهم ثقافة بلاده عن طريق ما كان قد سمعه ورآه من هؤلاء الرجال.

ولم يكن التاريخ بالنسبة للصبي ألفرد شيئاً يتعلمه من الكتب، بل كان شيئاً يحتك به كل يوم تكتحل به عيناه ويستنشقه مع الهواء، ذلك أنه شهد تاريخ بلاده قائماً في آثار كثيرة تحيط بمسقط رأسه رامز جيت فعلى بعد ستة عشر ميلاً تقع كاتدرائية «كانتربري» بجلالها، وبما تحوي من ذكريات التاريخ، وفي جوار بلده تقوم قلعة «رتشبره» التي بناها الرومان، وهنالك ترى شاطىء البحر في نفس الموضع الذي نزل فيه السكسون والذي نزل فيه أوغسطين. وعلى بعد مسافة ميل واحد تقع كنيسة الدير محتفظة بلمسات من العمارة الرومانية، لكن تغلب عليها العمارة النورماندية وهاهنا ألقى القديس أوغسطين أولى مواعظه الدينية (كان البابا جريجوري الكبير قد أوفد القديس أوغسطين للتبشير بالمسيحية في بريطانيا).

وهكذا كان الصبي يتنفس في بيئته الأولى أنفاساً تفوح بعطر الماضي التليد، حتى لقد كان يضيق ذرعاً لما كبر - بملاعب «الجولف» التي أنشئت في ذلك المكان لأنه كان يرى تلك الملاعب نهاية رخيصة لقصة مجيدة.

ومع أن (هوا يتهد) كان يعد نفسه دائماً إنجيلياً شرقياً ومع أن صورته كانت مثالاً لذلك، إذ كان أشقر اللون، أحمر الوجنتين، أزرق العينين. إلا إنه كان يلحظ من تاريخ أرومته خلطاً خفيفاً يجعله مخالفاً بعض الشيء لهؤلاء الإنجيليين فقد كانت إحدى جداته من ديلز تنتمي إلى أسرة وليامز وكان يختلف عن أخوته اختلافاً يرجع إلى الدم الكلتي الذي كان ينبض في عروقه.

وتقع حياة هوايتهد في ثلاث فترات: الفترة الأولى تشمل فترة تربيته وتعليمه حتى دخوله الجامعة (كمبردج) وتخرجه واشتغاله مدرساً بكلية ترنتي حتى عام ١٩١٠، أما الفترة الثانية فتشمل انتقاله إلى لندن العاصمة واهتماماته العلمية والرياضية وفي فلسفة العلم هناك، والفترة الثالثة والأخيرة تشمل حياته في أمريكا والتي تبدأ في عام ١٩٢٤ وتنتهي بوفاته في الثلاثين من شهر ديسمبر عام ١٩٤٧ وهي الفترة التي ظهرت فيها كل أعماله الفلسفية. وسنتناول نحن حياة ألفرد نورث هوايتهد طبقاً لهذا التقسيم.

الفترة الأولى
من ميلاده حتى عام ١٩١٠

كان ألفرد طفل ضعيف البنية، معتل الصحة، لذا فقد علمه أبوه في البيت. وفي هذا البيت يقول ألفرد هوايتهد «لقد عملني أبي - وكان مدرس قبل أن يكون قسيساً في المنزل حتى بَلَغْتُ الخامسة عشرة، ولم يرسلني إلى مدرسة حتى هذا السن، لأني كنت ضعيف البنية في طفولتي. ولقد علمني قواعد اليونانية من قواعد اللاتينية، وكانت كلها مكتوبة باللاتينية، وتعلمت وحفظت قواعد اليونانية واللاتينية، فلم أتعلم القواعد اليونانية منفصلة بتاتاً، ومع ذلك فأنا أقرأ اليونانية بالسهولة التي أقرأ بها الإنجليزية».

وبالإضافة إلى ذلك كان ألفرد طفل يقضي جانباً كبيراً من وقته في الخلاء مع

بستاني عجوز حمل له طوال حياته العرفان بالجميل، لأنه كان أول من جعله يرى النور الذي يضيء في الظلام. وفي الشتاء كان يزور جدته في لندن، وكانت أرملة لخائط عسكري، تقطن بيتاً في المدينة يحمل رقم ٨١ بيكادلي، ومن نوافذ هذا البيت التي كانت تطل على «الحديقة الخضراء» اعتاد أن يرى الملكة فكتوريا وهي تمر في عربتها، وكانت آنئذ أرملة في منتصف العمر، ولم تكن محببة كثيراً إلى النفوس. وكانت جدته سيدة ثرية، بيد أنها ـ كما تقول ـ أخطأت إذ أنجبت ثلاثة عشر طفلاً، مما أدّى إلى انخفاض نصيب كل منهم من الميراث. ولا بد من أن تكون الجدة كذلك رهيبة الجانب، لأن المحور الذي كانت تتماسك الأسرة من حوله كان يتركز في مدبرة شؤون منزلها «جين وايكو» وهي التي كانت تقرأ روايات «دكنز» جهراً للطفل الصغير، وهو يجلس على مقعد قليل الارتفاع متكئاً على ركبتيه، إلى جوار موقد النار يقول هوايتهد «كان الخدم دائماً أصدقائي فلقد اعتدت وأنا صبي في السادسة من عمري أن أقفز هنا وهناك متنقلاً مع البستاني وهو يؤدي عمله. وقد علمني أسماء الأزهار والنباتات، واعتدت كذلك في صباي أن أقضي الشهور متواصلة في بيت جدتي لأمي ، الذي يطل على جرين بارك في لندن، وكانت وصيفتها جين وايكلو تقرأ لي دكنز بصوت مرتفع. وقد قرأت لي (صحائف بيكويك) كما قرأت (دافيد كبرفيلد) وأكسبتهما عندي حياة قوية. وكانت أسرة أمي أرفع مكانة بدرجة ما من أسرة أبي من الناحية الاجتماعية، بيد أنه لم يكن لها ما لأسرة أبي من امتياز عقلي، وكان أفرادها شديدي التنازع، فما كان يدب بينهم خلاف ـ وكثيراً ما كان يحدث ذلك ـ كانوا في أغلب الأحيان يرفعون أمرهم إلى جين وايكلو وكانت تسوي الأمر».

وفي نص آخر يقول هوايتهد «كنا نقرأ الروايات في طفولتي، ولكننا كنا نقرؤها للتفكه... بدأت قراءتها ببيكويك، وكنت عندئذ في السادسة أجلس على مقعد منخفض إلى جوار الموقد عند قدمي وصيفة جدتي جين وايكلو... كانت جدتي سيدة ثرية، ولكنها أخطأت إذا أنجبت ثلاثة عشر طفلاً، وحينما تقسم الثروة ـ مهما تضخمت ـ على ثلاثة عشر، فلا بُدَّ أن تتضاءل، وحينما وصلت إلى الأحفاد لم أحصل على الكثير، ولكن أنفقت طويلاً من طفولتي في بيت جدتي بلندن،

وكانت جين وايكلو تقرأ لي الساعات فكانت أول من علمتني تَذَوُّق الأدب، وكان (بيكويك) أول ما بصرني بالنظام الاجتماعي الإنجليزي».

ولم تكن حياته المدرسية بأقل من ذلك روعة. التحق «بشر برن» مراهقاً يبلغ الخامسة عشر من عمره إلا أربعة أشهر. وجدير بالذكر أن هذه المدرسة احتفلت بعيدها المائتين بعد الألف من عام ١٩٤١، فتاريخها يرجع إلى عهد القديس «أولد لم» وتَزْعُمْ أن ألفرد الأكبر كان من بين تلاميذها، وما زالت مباني الدير تستعمل حتى اليوم، وبيت الرهبان به من أفخم المباني القائمة. . . وفي خلال العامين الأخيرين في هذه المدرسة لهوايتهد كانت حجرة دراسته الخاصة تشتهر بأنها كانت مأوى رئيس الرهبان، وكان الفتى يعمل على مسمع من أصوات جرس الدير «الأصوات الحية للقرون الغابرة» تلك الأجراس التي أتى بها هنري الثامن من «ميدان الثوب الذهبي» وأهداها للدير.

وكان منهج الدراسة ـ كما ذكر هوايتهد بعد ذلك بسنوات ـ يسترعي ذهنه بملاءمته لمكانه وزمانه إذ يقول «كنا نقرأ اللاتينية والإغريقية باعتبارها سجلات تاريخية للشعوب الحاكمة التي كانت تقطن إلى جوار البحر وتبسط نفوذها البحري. لم نعتبرهما لغتين أجنبيتين، بل لقد كانتا مجرد لاتينية وإغريقية. ولم يكن بالإمكان أن تعرض علينا آراء لها أهميتها بأية وسيلة أخرى، فكنا نقرأ العهد الجديد بالإغريقية، ولم أسمع عن أحد قرأه بالإنجليزي في المدرسة. اللهم إلا إذا كان ذلك في كنيستها ولم يكن ذلك أمراً ذا بال فإن ذلك معناه عقلية دينية ينقصها التهذيب كنا متدينين، بذلك الاعتدال الذي يتصف به قوم يأخذون دينهم عن اليونانية» ولم يذاكر هوايتهد قط الأجرومية الإنجليزية، وإنما كان يتعلمها عن طريق الأجرومية اليوناينة واللاتينية، ويقول هوايتهد «أننا في المدرسة الإعدادية بشربورن في غربي إنجلترا. . . لم نسمع عن شيء من هذا «يقصد الأجرومية الإنجليزية» ولا سمعنا به أيضاً في كمبردج إلى ما بعد ذلك بجيل تقريباً.

كنا نتعلم اليونانية واللاتينية والرياضة، وكان التاريخ القديم يأتي عرضاً أثناء دراسة اللاتينية واليوناينة. أما التاريخ الإنجليزي فكنا نقرؤه لأنه كان يشوقنا. وقد يدهشك أن تعرف كيف كنا نناقش الحضارة القديمة في حماسة بالغة. . . وكنا نقرأ الأدب الإنجليزي للمتعة، وبخاصة ما نظم الشعراء. . . وقد علمونا

مسرحيتين لشكسبير ـ لست أذكرهما ـ ولكني أستطيع أن أذكر أنني لم أهتم قط بالعودة إلى قراءة هاتين المسرحيتين، وإن كنت قد قرأت مراراً وتكراراً بقية مسرحيات شكسبير بسرور شديد ومن اللغات الحديثة درسنا الألمانية دراسة جدية. أما المادتان اللتان لم تنالا منّا اهتماماً جدياً في المدرسة فهما الفرنسية والطبيعة».

لم يكن الفتيان في مدرسة شربورن مرهقين بالعمل، فقد كان يتوافر لهم الوقت للألعاب الرياضية والمطالعة الخاصة ـ وهي عنده الشعر وبخاصة شعر وردز ورث وشيلي، وكان يقرأ كذلك كثيراً في التاريخ، وكان ضليعاً في علوم الرياضة، وأمسى «عريفاً» واحداً من كبار الطلبة الستة المكلفين بالتبعات الإدارية، وبحفظ النظام، وأكبر هؤلاء الطلبة هو رئيس المدرسة، وبهذه الصفة وعى هوايتهد ليضرب طالباً سرق مالاً «وكان لا بد من ضربه أمام التلاميذ أو طرده من المدرسة، ولا أقول إني أصبت فيما فعلت، ولكني ضربته» ويذكر هوايتهد عن نفسه «أنه كان زعيماً في الألعاب، وكان يجيد لعب كرة القدم والكراكيت وأنه كان رئيس الطلبة، وزعيم الفرق الرياضية، وكان عليه من أجل هذا أن يحفظ النظام في المدرسة، وأنه من ثم تدرب طوال حياته على إدارة الأمور».

وبعدما تلقى هوايتهد بذور الدراسة الكلاسيكية، تابع تنميتها بقية حياته، ولما تقدم القرن العشرون، وظهر أن كثيراً من رجال العلم ينقصهم التوازن الثقافي بدرجة مؤسفة وصار هذا التوازن المحمود عند هوايتهد بين العلم والدراسات الإنسانية ميزة من مزاياه الفريدة، وشاع أن هوايتهد يلم بالطرفين.

وعن طريق دراسة هوايتهد للنصوص اللاتينية واليونانية في تلك الفترة من حياته، وقراءته لها قراءة الدارس المتفحص نحواً وصرفاً ومعنى صاحب رجال الفكر الأقدمين مصاحبة تركت في نفسه أثرها إلى آخر حياته الفكرية كما بزغت لديه في تلك الفترة بالإضافة إلى اهتمامه بالتاريخ والسفر ـ رغبة قوية جامحة في أن يجعل الرياضة موضوع تخصصه وهو في الجامعة.

ولما بلغ هوايتهد التاسعة عشرة من عمره (أي في عام ١٨٨٠) التحق بجامعة كمبردج. وهو يعترف بما هو مدين به لهذه الجامعة في تكوينه الثقافي اعترافاً يقول

فيه أنه لا سبيل إلى الإسراف في وصف ذلك الدين، الذي لم يرجع فقط لما تلقاه في قاعات الدرس، بل جاوز تلك القاعات إلى ما كان هناك من تدريب اجتماعي وعقلي معاً. فأما قاعات الدرس فكان التعليم فيها يلتزم نطاق التخصص في أضيق حدوده. وكانت الرياضة مادة تخصصه فدرسها على أساتذة أكفاء حتى ألم بجانبيها: البحث والتطبيقي، لكنه لم يستمع إلى درس واحد خلال سنوات الجامعة الأربع فيما لا يمس الرياضة مساً مباشراً غير أن المحاضرات لم تكن في جامعة كمبردج إلا جانباً واحداً من تربية الطالب فكان هناك مصدر آخر بالغ الخصوبة بعيد الأثر في تكوين أبناء الجامعة، ألا وهو حلقات النقاش التي لم تنقطع بين الطلاب والأساتذة، ففي كل مساء كان العشاء يقدم للطلاب في نحو السادسة أو السابعة، وبعد الفراغ منه، يتحلق الطلاب بعضهم مع بعض، أو مع من شاؤوا من أساتذتهم حلقات حلقات، يناقشون فيها ما طاب لهم أن يناقشوه حتى ساعة متأخرة من الليل.

وبالإضافة إلى ذلك يحدثنا هوايتهد عن ناد بكمبردج كان يدور فيه نقاش ومحاورات وجدل. فيقول هوايتهد: في كمبردج ناد كنت أروده في شبابي، وكان تينسون وصديقه هلام الذي مات في ريعان شبابه من بين مؤسسيه. وكانا يطلقان على نفسيهما اسم (الرسولين) أما الأعضاء فطلاب، وبعد تخرجهم تكون لهم (أجنحة) ويصبحون من الملائكة.

وكان الأعضاء الجدد يختارون جميعاً بواسطة هؤلاء الطلاب، وعلى أساس أنه يحتمل أن يثبتوا أنهم من الأشخاص الممتعين. وفي كل اجتماع - وكانت الاجتماعات تعقد مساء السبت دائماً - كان يتقدم أحد الأعضاء ببحث يقدم فيه بعض الأفكار للنقاش، ويستغرق ذلك ما يقرب من عشرين دقيقة. وقد سبق للأعضاء إجراء الاقتراع لترتيبهم في الكلام بعد التقديم الأولي للفكرة وينتظر من كل فرد منهم - في دوره - أن يقف عند الموقد ويدلي بما يعن له. والمفهوم بينهم ألا يذاع في الخارج شيء مما يقال هنا على اعتبار صدوره من أي عضو من الأعضاء والواقع أنه من المفروض ألا يعرف أحد من هم الأعضاء، وإن كان يصيب الحدس في حقيقة الأمر. وكم من عضو من الرجال البارزين قد مر (بالرسل) وكانوا يتناولون العشاء في لندن مرة كل عام يحضره (الملائكة) ويرأس

الاجتماع أحد (الملائكة) ويجلس على قمة المائدة، وينوب عنه في الرياسة آخر من اختير ليكون (رسولاً) ويجلس على الطرف الآخر للمائدة. ولا يسمح لأعضاء كليات كمبردج بالدخول في كلية أخرى بعد العاشرة مساء، وكلنا كنا نتجمع قبيل العاشرة.

ويحدد عدد المجتمعين بإثني عشر، ويستمر النقاش بيننا حتى الفجر، وكان مستوى النقاش عالياً إلى درجة مذهلة على الأقل حتى نشوب الحرب.

لم تكن جماعات الأصدقاء تربطها وحدة التخصص في الدراسة، إذ كانت الموضوعات التي تناقش في اجتماعاتهم الخاصة تتناول كل شيء: السياسة والدين والفلسفة والأدب فكان هذا التنوع حافزاً على تنوع القراءة ويسوق لنا هوايتهد نفسه مثلاً، فيقول «أنه وهو المتخصص في الرياضة كاد يحفظ أجزاء من كتاب (نقد العقل الخالص) لكانط عن ظهر قلب». ويضيف إلى ذلك قوله: «لقد نسيته الآن، لأن سحر كانط قد زال عني وشيكاً، وأما هيجل فلم أستطع قط قراءته، فقد بدأت دراسته بالنظر في ملاحظاته التي أبداها عن الرياضة، فأدهشني أن أجدها هراء في هراء» ويذكر هوايتهد في كتابه «مقالات في العلم والفلسفة عن تلك الفترة» إن تلك الأحاديث التي كانت تدور بيننا ونحن في كمبردج قريبة الشبه بالمحاورات الأفلاطونية... وهكذا كانت تعلم كمبردج أبناءها، فهي تجري على النهج الأفلاطوني... إن أفلاطون لو شَيّدنا في كمبردج فمزج بين تخصص في الرياضة ومناقشات حرة تدور بين الأصدقاء لأبدى رضاه» كما يذكر برايس «أن طريقة التدريس في كمبردج في تلك الأيام كانت أفلاطونية إلى حد كبير وكان الجدل حراً بين الأصدقاء، فتعلم «كما يقول، من المحادثة بقدر ما تعلم من الكتب».

والظاهر أن كثيراً من الأفكار قد تكونت لديه خلال هذه الفترة، إذ سئل مرة: كيف استطاع أن يكتب «العلم والعالم الحديث» فصلاً في كل أسبوع خلال العام الدراسي، وهو يلقي في الوقت نفسه محاضراته المقررة بجامعة هارفارد؟ فأجاب: بأن كل ما في الكتاب قد نوقش في الأربعين سنة الماضية.

انتهى هوايتهد من دراسته الجامعية عام ١٨٨٥، وهو في سن الرابعة

والعشرين، وعمل مدرساً في كلية ترنتي بنفس الجامعة، وهذه الكلية كـانت من أعظم المؤسسات التعليمية في ذلك الوقت، ولكنه لم يستقر في عمله هذا، فقد استقال من الجامعة وذهب إلى لندن ولم يمر عليه في الجـامعة أكثـر من خمس وعشرين سنة.

٢ ـ زواجه :

وقد قابل هوايتهد إڤلن ويد وذلك عام ١٨٩٠، وهي من أسرة أرلندية عسكرية، ونشأت في بريتاني، وتعلمت دروسها في دير الراهبات، وجاءت وهي في بداية شبابها إلى إنجلترا لتستقر بها. وقد اقترن بها هوايتهد في ديسمبر من نفس العام الذي التقى بها، ودامت إقامتهما في كمبردج عشرين عاماً من هذا التاريخ أي حتى عام ١٩١٠ وذلك قبل أن ينتقلا معاً إلى لندن. وقد صرح هوايتهد الأثر العميق لزوجته إفلن، وأنها أحد العوامل الجوهرية التي لا يمكن إغفالها، فقد كانت لها العمق في تشكيل وجهة نظره إلى العالم.

وقد أنجب هوايتهد ثلاثة أولاد، اشتركوا جميعاً في الحرب العالمية الأولى.

ـ نبذة عن أولاده الثلاثة :

الابن الأول وهو الأكبر وقد اشترك في الحرب العالمية الأولى من أولها إلى آخرها.

الابنة الوحيدة وهي الوسطى كانت تعمل في وزارة الخارجية.

الابن الثالث فقد كان طياراً وأصيبت طائرته في سماء فرنسا فقتل في مارس عام ١٩١٨.

٣ ـ مؤلفاته :

١ ـــ رسالة في الجبر عام ١٨٩٨ واختير بسببها عضواً في الجمعية الملكية عام ١٩٠٣.

٢ ـــ بديهيات الهندسة الإسقاطية، ألفه عام ١٩٠٦.

٣ ـــ بديهيات الهندسة الوصفية، ألفه عام ١٩٠٧.

٤ ـــ مدخل إلى الرياضة، ألفه عام ١٩١٠.

٥ ـــ وكان برتراندرسل قد نشر كتابه أصول الرياضة عام ١٩١٠ على أن يكون الجزء الأول يتلوه جزءاً ثان، كما كان كتاب هـوايتهد في الجبـر الذي نشـره عام ١٨٩٨ جزءاً يتلوه جزءاً ثـان، فاستكشف الـرجلان: هـوايتهد ورسـل أن الجزء الثاني المعتزم صدوره عن كل منهما يتناول موضوعات هي بعينها، فاتفقا على أداء عمل مشترك، وحسبا أن عاماً واحداً نظريهما، فاستغرقا سبع سنـوات حتى تمكنا من إخراج الجزء الأول من كتابهما الضخم عام ١٩١٠ أي في نهاية الفترة الأولى، واكتمل هذا العمل الضخم عام ١٩١٣.

وكـان رسل قـد التحق بجامعـة كمبردج بعـد أن دخلها هـوايتهد بنحـو عشـر سنوات، وارتبط الرجلان بروابط الصداقة الوثيقة وفي هـذا يقول هـوايتهد «لقـد نعمنا كما نعم العالم كله بالمعية رسل، تلميذاً أولاً، فزميلاً ثانياً، ثم صديقاً آخر الأمـر فكان عـاملاً قـوياً في حيـاتنا إبـان مقامنـا في كمبردج. لكن وجهـة النظر الأساسية ـ فلسفية واجتماعية ـ قد تفرقت بيننا تبعاً لذلـك اهتمامـاتنا وكـان ذلك خاتمة طبيعية للتعاون معاً على عمل واحد».

الاستنارة العقلية، وذلـك الشباب النـاهض من كل مستـوى اجتماعي الـذي يتشوق إلى المعرفة السامية، والمشكلات المتنوعة التي ترتبت على ذلك كل هذا

كان عاملاً جيداً في المدينة، ولكن دنيا العلماء كانت غارقة في الماضي السحيق.

ويذكر هوايتهد عن أهمية هذه الفترة التي قضاها في لندن فيقول «إن تركي لكمبردج في سن الخمسين وذهابي إلى لندن كان أحد العوامل التي حددت مصير تطوري» فقد زج بي ذلك في المشكلات العملية للتربية. في كمبردج اكتسبت خبرة في العمل السياسي وفي التنظيم، ولكن حقائق الحياة في لندن كانت أوسع من ذلك بكثير... ثم ذكر لنا كثيراً من الأشياء التي كان يتحتم عليه أداؤها وكيف ساقته إلى جميع الطبقات».

وفي هذه الفترة أيضاً اشترك ولداه نورث وأريك في الحرب العالمية التي بدأت عام ١٩١٤ ومات أصغرهما أريك في الحرب وكان طياراً. والتحقت ابنته «جسي» بوزارة الخارجية. ولقد حزن هوايتهد حزناً بالغاً لوفاة ابنه وقال «إن الكلمات التي تعبر عن الحزن مهما بلغت حيويتها ومحاولات العزاء حتى حينما تصدر عن أساتذة اللفظ وعن الشعراء الإنجليز، ليست عندي إلا محاولات مخففة تجعل من العاطفة الحقيقية شيئاً تافهاً» وسوف نلمس فيما بعد تأثير هذه الحادثة على قوله بالعاطفة، وتأثير العاطفة على بنائه الميتافيزيقي.

٦ ــ تنظيم الفكر عام ١٩١٦.

٧ ــ بحث في مبادىء المعرفة الطبيعية صدر عام ١٩١٩.

٨ ــ تصور الطبيعة، صدر عام ١٩٢٠.

٩ ــ أصول النسبية مع تطبيقات على علم الفيزياء، صدر عام ١٩٢٢.

١٠ ــ العلم والعالم الحديث، ظهر عام ١٩٢٥.

١١ ــ الدين في تطور التكوين ظهر عام ١٩٢٦.

١٢ ــ المذهب الرمزي: معناه وأثره، ظهر عام ١٩٢٨.

١٣ ــ أهداف التربية، ظهر عام ١٩٢٨.

١٤ ــ العملية والواقع، ظهر عام ١٩٢٩.

١٥ ــ وظيفة العقل، ظهر عام ١٩٢٩ .

١٦ ــ مغامرات أفكار، ظهر عام ١٩٣٣ .

١٧ ــ الطبيعة والحياة، ظهر عام ١٩٣٤ .

١٨ ــ أنماط الفكر، ظهر عام ١٩٣٨ .

١٩ ــ مقالات في العلم والفلسفة، ظهرت عام ١٩٤٧ .

٤ ـ نبذة عن مذهبه الفلسفي:

أخذ «هَوَايتْهِدْ» على عاتقه إصلاح ما أفسده غيره من الرياضيين، فقد كان لطرقهم العقلية البحتة أثر كبير في أنهم جعلوا من «الطبيعة» وهي الغنية الحافلة بالأشياء التي ندركها إدراكاً مباشراً ـ عالماً يقول «لا نحس فيه صوتاً ولا نرى فيه لوناً ولا نشم فيه رائحة، ومكاناً تتدفق فيه المادة تدفقاً لا نهاية له ولا معنى». وهو يعتقد أيضاً أن علماء الطبيعة الرياضيين قد حللوا النظام الكوني إلى عناصر متفرقة ومزقوه كل ممزق. يقول هوايتهد: «وإن كان تحليلهم لحسن الحظ تحليلاً ذهنياً فقط». لذلك جعل هوايتهد همه ردَّ هـذه العناصر إلى سيرتها الأولى، فوضع مذهبه الفلسفي الذي أطلق عليه اسم «فلسفة الكائن». وغايته في هذا المذهب ليست البرهنة على وجود «الكيفيات الثانية» فحسب، بل على وجود كل ما له أثر في الحياة الإنسانية من ناحية تقدير الجمال، ومن الناحيتين الخلقية والدينية. ولكن «هوايتهد» على الرغم من كلّ هذا عالم لا يبخس العلم حقه. غير أنه يرى أن العلماء قد قصروا همهم على البحث في المعنويات، أو في المقولات العقلية البحتة، فكانت نتيجة ذلك أن اتجهوا في تفسير الكون اتجاهاً مادياً ميكانيكياً، مع أن إدراكنا إنما هو دائماً إدراك لحوادث محسوسة. نعم للعالِم أن يحلل هـذه الحوادث المحسوسة إلى عناصر، أو ينظر إليها من وجوه مختلفة، ولكنه ليس له أن يجسِّم هذه العناصر البسيطة المعقولة ويعتبرها حقائق منفردة بسيطة. أما هذه الحوادث المحسوسة ـ التي هي موضع إدراكنا ـ فهي ما يسميه «هوايتهد» «نُظُماً» أو «كائنات». وفي كل نظام من هذه النظم أو كائن من هذه الكائنات، تؤثر طبيعة الكائن (من حيث هو كائن أو كلّ) في طبيعة الأجزاء أو العناصر أو الحوادث المختلفة التي يتألف منها. بعبارة أخرى، تشبه طبيعة «الكل» عند «هوايتهد» الصورة التي قال بها كل من أرسطو طاليس ودريش. و «الكائنية» بهذا المعنى

الواسع صفة من صفات الكون بأسره، وليست قاصرة على الكائنات الحية، بل هي ظاهرة أساسية موجودة في كل ناحية من نواحي الطبيعة.

وعلم الطبيعة في نظر «هوايتهد» هو العلم الذي يدرس الكائنات البسيطة (كالذرات ونحوها)، بينما يدرس «علم الحياة» الكائنات الأكثر تركيباً. وهو بهذا لا يقرب مسافة الفرق بين الكائنات العضوية وغير العضوية فحسب، بل ينكر أثنينية العقل والجسم، إذ ليس العقل في نظره سوى «نظام» خاص في مجموعة «الحوادث» التي يتألف منها الجسم. وعن هذا النظام تصدر الظواهر العليا التي نسميها بالظواهر العقلية. ولكن ليس معنى هذا أن «هوايتهد» ممن يعتقدون بوجود جواهر ثابتة للأشياء، بل هو على العكس يأخذ بوجهة نظر علماء الطبيعة الحديثين الذين يعتبرون الحوادث - لا الجواهر - الوحدات الأولية التي يتألف منها الكون. أي أن الكون في نظره ونظرهم مجموعة مؤلفة من حوادث ومما بين هذه الحوادث من نسب. وتختلف الحوادث بساطة وتعقيداً، فالمركبة منها تتألف من جُمَل من الحوادث التي هي أبسط منها، وهكذا حتى ينتهي التحليل إلى الحوادث الذرية. فالكون على هذا الرأي، مجرى يتدفق بالحوادث بلا انقطاع، وهو رأي أشبه برأي هرقليطس في «التغير» ولو أن هوايتهد يفترض بالإضافة إلى هذا وجود ما يسميه بالمُثل، أو الأعيان الثابتة، أو المعقولات الكلية كما فعل أفلاطون، وبذلك يحتفظ في فلسفته بفكرة الدوام التي قال بها الإيلياثيون، كما احتفظ بفكرة التغير التي قال بها هرقليطس. «ففي ذلك العالم الزاخر بالحوادث المتغير على الدوام شيء ما ثابت قارٌ، وفي ذلك القارّ الثابت عنصر ما يعتريه التغير».

ويسمي هوايتهد «الحوادث الذّرية» «بالظروف الواقعية» (وأحياناً باسم الموجودات الحقيقية). وعلى هذا فالحادثة بمعناها الواسع هي في نظره «رابطة بين طائفة من الحوادث الواقعية» المتقدمة الذكر، متصل بعضها ببعض على هيئة خاصة وبنظام خاص في كم ذي امتداد. أما ذلك الذي نسميه عادة «الشيء» أو «الشخص» فهو مجموعة أو هيئة منظمة من الحوادث مرتبط بعضها ببعض ارتباطاً عليًّا دائماً. أضف إلى هذا أن كل «حادثة واقعية» مرتبطة بكل حادثة واقعية أخرى

في الكـون، وعليه فـالعالم نـظام واحد محكم الاتصـال والتـركيب، مؤلف من «حوادث واقعية» أو هو سلسلة متصلة، حلقاتُها هذه الحـوادث. ومن أجل هـذا الاتصال الذي في حلقات السلسلة الكونيـة أمكننا أن نقـول أن: «كل شيء في الكـون واقع في كـل زمان وفي كـل مكان». وليس «المكـان والزمـان» في نظر هوايتهد (كما في نظر ألكسندر) حقيقة أولية مسلماً بوجودها، بل هو شيء مركب من النسب الموجودة بين «الحوادث الواقعيـة». أما نقط الاتصـال بين الحوادث الكونية فيسميها بالروابط، وهي في نظره روابط عليَّة. فكل حادثة واقعية تتولد عن الروابط التي تربطها بالحوادث التي تسبقها في الوجود في الوقت الذي تتصل فيه بالحوادث التي تليها، وهي فكرة تشبه فكرة «برغسون» في دخول الزمان الماضي في الزمان الحاضر. بهذا المعنى يصح لنا القول بأن كل «حادثة واقعية» خـالدة خلوداً ذاتيًّا على الرغم من أنها واقعة في عالم التغير.

وليس للإله في مذهب «هوايتهد» إلا أنه «وحدة العالم» و« مبدأ التكوين فيه»، فليس الإله نفسه بذات، ولكنه أصل كل ما له حقيقة ذاتية في الوجود» والعالم كثرة من الممكنات متجهة نحو الوحدة الكاملة»: «والإله هو وحدة التجلي الظاهرة في الكثرة الطبيعية» «هو محرك الوجدان ومبعث الآمال فينا من الأزل»: وكل شيء في الوجود متصل به.

ويرى هوايتهد أن موضوع علم الكسمولـوجيا (علم العـالم ووصف تكوينـه) الذي هو أساس الديانات كلها هو وصف القوة المحركة في العالم وتحولها على الدوام إلى تلك الوحدة الأبدية الدائمة، ووصف جلال التجلي الإلهي القار في طبيعة الأشياء، ذلك التجلي المتجه على الـدوام نحو إيصـال الكون إلى درجـة الكمال وتحقيق الغاية منة بفناء القوى الكونية المتعددة فيها». ولكنه يرى «أن هذه الحالة النهائية المستقرة لن يصل إليهـا العالم ولا الله لأنهمـا معاً في قبضـة مبدأ ميتافيزيقي أول، هو مبدأ التوجه الدائم نحو الخلق الجديد».

٥ ـ الاهتمامات الفلسفية المبكرة لهوايتهد:

إن الفهم الحقيقي والسليم لفكر فيلسوف ما يتطلب بالضرورة رؤية واضحة للمشاكل والمسائل التي كانت مثار اهتمام هذا الفيلسوف، وإدراكاً دقيقاً للطريقة التي مثلت بها في ذهنه. والحق أن ذلك ينطبق على الفلاسفة بوجه عام، ولكنه ينطبق بشكل أكبر وخاص على هوايتهد، فنحن نسيء فهم فكره، ونخطىء في إدراك ميتافيزيقاه، والوعي بخلاصة فلسفته وجوهرها إذا تغافلنا عن هذا الذي قررناه وبالفعل فإن كثيراً من الفلاسفة ومؤرخي الفلسفة قد عانوا صعوبة عاتية في فهم ميتافيزيقاه، وسبر أغوار فلسفته وما كان ذلك ليتم لو أنهم تعمقوا قبل الإقدام على تفسير، وفهم ميتافيزيقاه، المشاكل والمسائل التي أخذت جانباً كبيراً من تفكيره، والطريقة التي مثلت بها في ذهنه.

وحينما ننظر فيما اهتم به هوايتهد، وأثار تفكيره، فإننا نجد أمامنا مباشرة فترة مبكرة انشغل فيها بما يسمى بالمشاكل الفلسفية للعلم الحديث، تلك المشاكل التي تركزت حولها الأفكار، وسال فيها مداد الأقلام، وبلغت شأواً كبيراً مع بدايات القرن العشرين. ولقد انساق هوايتهد إلى هذا النوع من الاهتمام، وألف فيه أربعة كتب، نشر الكتاب الأول منها عام ١٩١٩ وهو بعنوان Aninquiry Concerning the principles of Natural irnowledge ونشر الكتاب الثاني عام ١٩٢٠ وهو بعنوان The concept of natural أما الكتاب الثالث وعنوانه The principles of relativity فلقد نشره عام ١٩٢٢، ونشر هوايتهد الكتاب الأخير عام ١٩٢٩، وضمنه عدة مقالات تدور حول المشاكل الفلسفية للعلم، تحت عنوان The Aims of Education and other Essays. وتشير موضوعات تلك الكتب إلى اهتمام هوايتهد المبكر والبالغ بالمشاكل الفلسفية للعلم، وتكريس فكره لها، وتركيز انتباهه عليها. ويجب أن نلاحظ هنا أن اهتمامات هوايتهد الأولى تلك بفلسفة

العلم، جعلت الكثير من مؤرخي الفسفة يقررون أن هذه الاهتمامات لعبت دورها الكبير في كتابات هوايتهد المتأخرة بحيث أن تلك الكتابات المتأخرة لم تكن إلا مجرد امتداد للمسائل الفلسفية للعلم والتي كانت محور اهتمامه المبكر. لكن سؤالنا الآن هو: هل لعبت فعلاً تلك المشاكل الفلسفية للعلم دوراً رئيسياً في فلسفة هوايتهد وميتافيزيقاه ومن ثم تكون قد شغله في كتاباته المبكرة والمتأخرة على حد سواء؟ لقد كتب هوايتهد عبارة أثارت اهتمام الباحثين في مقدمة الطبعة الثانية لكتابه An inquiry concerning principles of Natural' knowledge الذي نشر عام ١٩٢٥ أي في أواخر المرحلة المبكرة من أعماله يقول فيها:

«إنه يأمل في المستقبل القريب، أن يجسد النقطة الرئيسية في كتابه هذا في دراسة ميتافيزيقية أكثر كمالاً» ولقد فهم البعض هذه العبارة على أنها تعني أن ميتافيزيقا هوايتهد تعتبر تطويراً وامتداداً ونضجاً لنظرياته وآرائه المبكرة التي كانت تدور حول المشاكل الفلسفية للعلم بطريقة أكثر فهماً ومعقولية، بحيث تفهم في ثناياها دوائر أخرى غير الدوائر العلمية وحدها. والحق أن هذا الفهم مثل في الواقع رأياً واسع الانتشار، بالغ التأثير، بحيث أضحى المفكرون يقررونه بكل يقين، وهم بإزاء توضيح علاقة ميتافيزيقا هوايتهد بفلسفته المبكرة عن العلم، كما اعتبروه مفتاحاً يساعد على ولوج مذهبه الميتافيزيقي، وتبين أركانه ونواحيه بكل يسر ووضوح. وقد ذهب هؤلاء في تعضيد هذا الرأي إلى القول بأن ميتافيزيقا هوايتهد تعتبر فلسفة لفيزيقا القرن العشرين وأنها تعبر بوجه خاص عن نظرية أساسية لفيزيقا النسبية والكهرباء المغناطيسية والكوانتا، وأن هوايتهد قد عاد مرة أخرى إلى نفس المشاكل الفلسفية للعلم الحديث في كتاباته المتأخرة مناقشاً حلول هذه المشاكل ونتائجها بمصطلحات مستقاة من تصوره الميتافيزيقي.

لكن مؤلفاً معاصراً هو Ivor Lec,erc يرى غير هذا الرأي، حيث ذهب في نظرية هوايتهد المتأخرة ـ وهي نظرية ميتافيزيقية ـ وبين أفكاره المبكرة التي تدور حول المشاكل الفلسفية للعلم، وهو رأي خاطىء، وأنه لا صحة مطلقاً للقول بأن ميتافيزيقا هوايتهد كانت مجرد امتداد لتفكيره المبكر في المسائل العلمية، وإن هذا الرأي وذاك القول يتغافلان عن تلك النقلة الحيوية التي قام بها هوايتهد وانتقل

بها من دائرة اهتمامات مبكرة إلى دائرة أخرى ويرى Ivor أن هـذه النقلة ليست مجرد توسيع لدائـرة اهتمامـات هوايتهـد الأولى، وليست مجرد امتـداد لنظريتـه الأولى. إن هوايتهد انتقل حينما تحول إلى الميتافيزيقا إلى مجموعة أخـرى من المشاكل، تختلف عن تلك التي اهتم بها في باكورة اهتماماته، وليس صحيحاً أن نظرياته الأولى بقيت كما هي، فتجسيدها في نظرية ميتافيزيقيـة تضمن تغييرات جذرية لم يكن يتوقعها هوايتهد نفسه». . ولقد أيّد Victor lows ما قاله Ivor فذكر أن طريقة ومدخل ومعالجة هوايتهد للمشاكل الفلسفية للعلم قد أصابها الكثير من التغيير في ميتافيزيقاه» والواقع أن هوايتهد قد تناولـه الكثير من الشـك في أواخر حياته في فلسفة العلم لدرجة أنه تساءل عما إذا كان هناك موضوعاً خاصاً يسمى بفلسفة العلم أم لا؟

ويمضي أصحاب الرأي الأخير في بسط رأيهم فيذهبون إلى أن هوايتهد أدرك منذ بدايات عام ١٨٩٠ أن النظريات الفيزيقية الجديدة تتضمن فيما تتضمنه هدماً وتخريباً لفيزياء نيوتن. يقول هوايتهد: «أن قصة انهيار فيزياء نيـوتن امتدت على طوال قرن كامل، في غضون الجزء الأكبر من هذا القرن، لم يكن العلماء يهتمون ببيان أن ما يقدرونه من أفكار علمية الفكرة تلو الفكرة لو تجمعت في نسق فكري، لكان هذا النسق غيـر متوافق مـع النسق النيوتني ، الـذي سيطر على فكـرهم، وشكل طريقة تعبيرهم، ولقد بدأت قصة الانهيار هذه بظهـور النظريـة التموجيـة للضوء وانتهت بظهور النظرية التموجية للمادة.

لقد أدرك هوايتهـد مبكراً وبـوضوح كـامل، أن الـوقت سيحين، ويثبت عدم تماسك وتناسق التصورات الخاصة بالفيزيـاء النيوتينيـة. وأن النظريـة النيوتينيـة ستواجه بالإحباط التـام كلما تقـدم العلم، وتقدمت أبحـاثه، بحيث يصبـح من الضروري تغيير هذه التصورات وتلك النظرية. ولكن ما هي تلك التصورات التي تتكون عنها النظرية النيوتينية، والواقع أن الفيـزياء الكـلاسيكية النيـوتينية كـانت مهتمة باكتشاف قوانين الحركة الخاصة بالأجسام المادية والتعبير عنها بلغة الرموز الرياضية، ومن ثم ظهرت التصورات الرئيسة التالية؛ المادة، المكان، الزمان. يقول هوايتهد: «المادة، المكان، والزمان، والقوانين المختلفة الخاصة بانتقـال الأشكال المادية، أخذت واقعاً ثابتاً نهائياً لا يمكن العبث به، أو الاقتراب منه».

وإذا نظرنا إلى هذه التصورات التي اعتبرتها النظرية النيوتينية الكلاسيكية نهائية. لوجدنا أنها تؤدي إلى عدة صعوبات وتناقضات لا يمكن أن تقبل، وربما كان ذلك بسبب تركيز النظرية النيوتينية لمعظم انتباهها على إمكانية التعبير بدقة، وبرموز رياضية بحتة عن الجزئيات المادية وانتقالاتها وتشكلاتها المختلفة خلال آنات زمانية لاديمومية ووحدات مكانية ثابتة، الأمر الذي لا يمكن أن ينتج عنه تغير حقيقي، أو يستقيم معه أي تصور للسرعة وقوة الحركة وللطاقة المحركة. يقول هوايتهد: «إن توزيع المادة خلال المكان والآنات الزمانية اللاديمومية، هو أمر حقيقي في الفيزياء الكلاسيكية، لكن نفس الفيزياء تقرر أيضاً توزيعاً ثانياً لنفس المادة خلال نفس المكان لكن عبر آنات زمانية أخرى.

والواقع أن خطأ مثل هذا القول المتطرف واللامعقول واضح، ولقد تمت الإشارة إليه إبان بزوغ ذلك التصور وفي فترات سيادة تلك الأفكار الكلاسيكية... إننا لا نجد هنا أدنى التفات أو اعتبار للسرعة أو لقوة الحركة أو للطاقة المحركة وهي في نظرنا عناصر فيزيقية كمية بالغة الضرورة والأهمية».

والواقع أن السرعة وكمية الحركة والطاقة المحركة... إلخ تتضمن فكرة كونها أحوال للتغير، ولكن هذا الأمر بددته تماماً النظرية النوتينية، فحالة التغيير في آنات لا ديمومية هو تصور غاية في الصعوبة، بل هو تصور متناقض تناقضاً ذاتياً. وذلك لأنه من المستحيل أن نحدد السرعة بدون الإشارة إلى الماضي والمستقبل» ولقد أشارت النظرية النيوتينية إلى مثل هذه الإشارة رغم عدم تناسق ذلك في النظرية النيوتينية ذاتها.

يقول هوايتهد: «ترتكز الفيزياء النيوتينية على استقلال فردية كل جزء من المادة فكل حجرة يمكن إدراكها تماماً وهي منفصلة عن أية إشارة تربطها بغيرها من أجزاء مادية أخرى كما لو كانت توجد بمفردها في العالم وتشغل مكاناً واحداً... بل ويمكن وصف تلك الحجرة بدون أية إشارة إلى الماضي وإلى الحاضر أنها تدرك تماماً كمكون كلي خلال آنات حاضرة».

أصر هوايتهد على أن مثل تلك التصورات عن الوقائع باعتبارها جزئيات مادية

مستقلة لا تتسق مع أفكار الحركة وكميتها والسرعة ومن هنا فلقد قرر أن هناك «تناقضاً كبيراً من صميم الكوزمولوجيا النيوتينية». والحق أن أفكار الحركة والسرعة وكمية الحركة تلعب دوراً هاماً وضرورياً في تفسير تغيرات جزئيات المادة. ولقد بينت الفيزياء النيوتينية هذه، على الرغم من أنها استخدمت بعض المصطلحات النيوتينية، وأعطتها تفسيرات أو تصورات جديدة يقول هوايتهد: «هجرت الفيزياء المعاصرة مذهب الجزئيات البسيطة المستقلة الثابتة وبينت أن الأشياء الفيزيقية التي تسميها بالنجوم والكواكب والكتلة المادية الكبيرة والصغيرة والإلكترونات والبروتونات وكمية الطاقة لا تدرك إلا من خلال تغير الأوضاع والشروط الزمانية والمكانية وباعتبارها ممتدة خلال ترتيب كلي لا استقلال نهائي فيه لجزء من المادة عن غيرها. نحن نتصور وجوداً دائماً لمنطقة مركزية أو بؤرية هي تلك التي يوجد فيها الشيء ولكن تأثيراً يفيض من تلك المنطقة المركزية بسرعة دقيقة أو محددة خلال الزمان والمكان. وبطبيعة الحال ولعدة اعتبارات صحيحة يكون من الطبيعي أن نتحدث عن تغير يسري في المنطقة المركزية وأنها طبقاً لما يتصل بها من أجسام ولكن ثمة صعوبات تقوم حينما نتقدم في هذا النوع من الفكر. ففي الفيزياء يكون الشيء هو ما يفعل وما يفعله يختلف طبقاً لتيار أو فيض تأثيره والمنطقة المركزية لا يمكن أن تنفصل عن التيار أو الفيض الخارجي، وترفض بعناد أن تدرك كواقعة لحظية، وخصوصاً حينما تكون في حالة تحرك يسيطر على المنطقة المركزية والتيار المنبعث منها أيضاً».

لقد تركزت محاولة هوايتهد على تشكيل تصور عن الوقائع القصوى للعلم الفيزيقي، وللعلم الفيزيقي المعاصر على نحو خاص، يكون متفقاً مع الخبرة، وغير متناقض ذاتياً كما كان الحال في النظرية النيوتينية. وفي هذا الصدد نجد هوايتهد دائماً ما يستند أو يرجع إلى الواقع التجريبي أو الجزئيات الواقعية أو الطرق أو الأساليب الجزئية في العلم في مواجهة أية مشكلة علمية لقد انشغل هوايتهد نفسه بمشاكل أساسية في العلم، لكن بطريقة أخرى غير الطريقة التي يتبعها العلماء، ورغم ذلك فإنه لم يكن في مرحلته الأولى يفصل بوضوح بين الفلسفة وبين العلم، إذ كان يستخدم مصطلحات الفلسفة الطبيعية أو فلسفة العلم أو فلسفة الطبيعة بدون أن يميز بينها. إن كلمة فلسفة كانت تعني عنده بعض

التقدير لهذه الوسائل، ولكنه كان لا يميز بين كلمة فلسفة وكلمة علم، وكان في نفس الوقت يخشى من غموض كلمة ميتا فيز يقا أو تطفل الميتافيزيقا المجردة أو المثالية على مسائل العلم يقول هوايتهد: «نحن نطلب من فلسفة العلم الأفكار العامة التي يمكن أن تطبق على الطبيعة، وهي تلك التي تشغل ذهننا في عملية الإدراك» والعلم بهذا المعنى الذي ذكره هوايتهد يهتم بفحص أكثر التفاصيل النوعية الخاصة بالطبيعة ويصيغها في مصطلحات وأفكار أساسية عامة، أما فلسفة العلم «فهي شيء يدرك ، ويجب ألا نخلط بينها وبين الميتافيزيقا التي تتجه إلى دراسة الحقيقة التي تجمع بين المدرك والمدرك».

ويلخص هوايتهد رأيه عن فلسفة العلم بقوله: «إن الواجب الرئيسي لفلسفة العلم الطبيعي هو تقديم تصور عن الطبيعة، بطريقة تجعل هذا التصور واقعاً مركباً للمعرفة وتوضح الكيانات الرئيسية والعلاقات الرئيسية التي تقوم بينها بطريقة تؤسس وفقها كل القوانين الطبيعية. إلا أن هذه الكيانات وتلك العلاقات يجب أن تكون كافية للتعبير عن كل العلاقات التي يتصور إقامتها بين الكيانات الموجودة بالفعل في الطبيعة».

ويقول هوايتهد: «إن الوقائع القصوى للطبيعة، والتي يجب أن تعبر عن كل تفسير فيزيقي أو بيولوجي هي الحادثات المترابطة بعلاقات زمانية مكانية» ومعنى ذلك أن الأجزاء المادية المنفصلة ليست هي الوقائع القصوى وإنما الحادثات.. يقول هوايتهد: «إن الواقعة المباشرة التي تثير اهتمامنا هي واقعة كلية تحدث في الطبيعة أو هي الطبيعة باعتبارها حادثة ماثلة أمام اهتمامنا الحسي الآن ولكنها تمر من أمام هذا الاهتمام في لحظات أخرى. فليس ثمة طبيعة تظل ثابتة وتنظر فيها دوماً... إن الواقعة القصوى بالنسبة لاهتمامنا الحسي هي الحادثة ويتم تمييز هذه الحادثة الكلية عن غيرها من الحادثات بواسطتنا نحن، فنحن الذين نفصل ونميز بين حادثات الطبيعة في حين أنها لا تنفصل أو تنقسم على الحقيقة».

«من هنا فنحن قد نهتم بحادثة تعترض حياتنا الجسمية، أو حادثة تعبر عن مجرى الطبيعة في هذا الحقل أو ذاك أو قد نهتم بتجمع أو آخر من الحادثات الجزئية».

ويرى هوايتهد أيضاً أن عمليات التجريد الكلي، تمكن الإنسان من ترتيب أو تنسيق الكيانات في آنات منفصلة تخضع للتعبير الرياضي، ويمكن عدها أو قياسها وإن ذلك قد يشبع طموح العلماء الذين يتجهون إلى أن يكسبوا علومهم الدقة واليقين، وذلك بالتعبير عنها بأسلوب رياضي دقيق، يحيل الكيف إلى كم، ولكن يجب أن نضع في ذهننا دائماً أن التعبير الرياضي ليس أكثر من اشتقاق من الحادثات بطريقة تجريدية خالصة، لا تتفق مع كلية هذه الحادثات وعدم انقسامها أو تجزئتها على الحقيقة.

ولقد اعتبر هوايتهد إذن أن الحادثات هي الوقائع القصوى والنهائية، ومن ثم كان قادراً على تحقيق المتطلبات الخاصة بالتغير، على اعتبار أن التغير يعبر عن خصيصة جوهرية لتلك الوقائع وكان قادراً من ناحية ثانية على أن يبين بوضوح أنواع العلاقات الأساسية التي يمكن أن تقوم بين تلك الوقائع. ونجد هوايتهد يقرر أن الاهتمام الحسي يطلعنا أيضاً على شيء آخر غير تلك الحادثات أو الوقائع القصوى المتغيرة والعلائقية، إذ أنه يكشف لنا بوضوح عما يسمى بالموضوعات وتلك الموضوعات «تكشف عن نفسها مباشرة أمام أي إدراك حسي» وهي تتمايز فيما بينها فهناك موضوعات مدركة وموضوعات الحس، والموضوعات الفيزيقية، والموضوعات العلمية.

ويجب أن نعلم أن وضع نظرية الحادثات والموضوعات، وإحلالها محل نظرية الجزئيات المادية المعينة في أماكنها ـ والتي كانت نتاج الفكر النيوتوني ـ كان موضع الاهتمام الرئيسي لهوايتهد، الذي سعى إلى تأكيده وتعضيده في سبيل إقامة نظرية علمية. كما يجب أن نعلم أيضاً أن طريقة هوايتهد في معالجة هذا الموضوع كانت أقرب إلى طريقة العلماء حين يحاولون الانتقال أو التقدم من الجزئيات إلى القانون فالنظرية.

لكن هوايتهد، رغم طبيعة تفكيره العلمي، وطريقته العلمية، كان مضطراً لأن يضع في اعتباره بعض المسائل الفلسفية، وأن يطرق باب الفلسفة، ويأخذ منها زاداً، وذلك حينما كان يريد أن يوضح أي التباس ينشأ عن تصوراته وأفكاره

العلمية، أو حينما كان يبغي إثراء فكره بعمق أكبر، أو معقولية أشد، أو حيثما كان يحاول حل المشكلات أو الصعوبات التي قد تثار وهو يتناول تشييد العلاقة بين الحادثات وبين الموضوعات، أو غير ذلك من المسائل.

لكننا يجب أن نذكر هنا أن هذه الصعوبات وتلك المشكلات وما ترتب عليهما من عدة محاولات، كانت مختلفة بطبيعتها عن طبيعة الصعوبات والمشكلات والمحاولات العلمية.

وباختصار لقد وجد هوايتهد نفسه مضطراً لأن يلج ميدان الفلسفة.

وهكذا تنتهي تلك المرحلة الأولى من حياة واهتمامات هوايتهد إلى اقتحامه لميدان الفلسفة، وولوجه داخل المسألة الميتافيزيقية فلننتقل الآن إلى نقطة أخرى لكي نسبر أغوار مرحلة جديدة عنده.

٦ - المسألة الميتافيزيقية:

إن اتجاه هوايتهد إلى الميتافيزيقا لم ينجم عن فقدان الاهتمام بالمشاكل الرئيسية للعلم، ولكن المشاكل الرئيسية للعلم هي التي قادته لأن يتجه إلى الفلسفة بغية وجود حلول لها فيها.

لقد كان هوايتهد يعتقد في بداية حياته الفكرية أن العلاقات الزمانية والمكانية للحادثات يمكن أن ترد في صميمها «إلى الحادثات من حيث كونها ممتدة في حادثات أخرى هي أجزاء لها، فنحن نقيم محل التأكيد على قدرة الزمان والمكان على الفصل أو فك الترابط، وصفاً يبين الماهية المركبة للزمان والمكان. وقدرتهما على ربط ووصل وإيجاد التفاعل بين الأشياء» يقول هوايتهد في ملاحظة له كتبها في ملحق الطبعة الثانية من كتابه Aninquiry concerning the principles of natural knowledge: «شن فكرة رئيسية سيطرت على الكتاب، وهي أن علاقة الامتداد لها ميزة فريدة، وأن كل شيء يمكن أن يستنتج منها.

ولكن الأمر لا يظل كذلك حين نتقدم أكثر في الكتاب. . إذ تحل العملية محل الامتداد. ورغم أن ذلك لم يكن مؤكداً بعد في فكري تمام التأكيد، إلا أنني أصبحت على قناعة بأن الامتداد يشتق من العملية، وأن العملية تتطلب الامتداد».

وحينما ينكر هوايتهد بصورة قاطعة خاصية أن يكون للزمان والمكان القدرة على الفصل، وحينما يحاول أن يقيم وصفاً واضحاً يبين فيه أن طبيعة الماهيات المركبة للحادثات مشتقة من قدرتها على الترابط والتفاعل والاتصال، فإنه إنما يجد نفسه منساقاً لأن يثبت للحادثات خاصية أخرى هي خاصة الوحدة والوحدة عنده ما هي إلا نتاج الخاصية الترابطية للزمان والمكان.

وعلى هذا النحو تصبح العملية والوحدة خاصيتين رئيستين للحادثات. ولقد انتقل هوايتهد في مرحلة مبكرة من حياته الفكرية الأخيرة إلى «تحليل العملية على أنها تحقق للحادثات التي تتجه إلى تكوين تجمع متشابك ومتداخل.

إن الحادثة ما هي إلا وحدة الأشياء الواقعية».

هذا هو التطور الذي كان له مغزى كبيراً في حياة هوايتهد الفكرية، إنه ينتقل من فكرة أن الامتداد هو الخاصية الرئيسية للحادثات، وما يستتبع ذلك من بساطة تصور الحادثة باعتبارها ممتدة وحسب ـ أنه ينتقل من هذا ـ إلى فكرة أكثر تعقيداً وهي أن الوحدة تعتبر الخاصية الرئيسية للحادثات، وإن الحادثة هي وحدة الأشياء الواقعية.

إن هوايتهد حينما وضع نظريته عن الحادثات وأحلها محل التصور القديم عن المادة البسيطة المتموضعة أو المعينة في مكان، كان يدرك أن تلك النظرية كانت محتاجة إلى أن تراعي بعض الاعتبارات والمتطلبات العلمية، فلم تكن النظرية التموجية في الضوء، ولا النظرية التموجية في المادة لتقبلان تفسيراً محدداً في نطاق خاصية الامتداد، وقاده ذلك إلى أن يرى الحادثات كعمليات توحيد، وأن يتجه إلى التصورات المجردة. لكن هوايتهد يدرك في نفس الوقت أن تلك الخواص التي استطاع أن يميزها وأن يحددها والتي قلنا عنها أنها خواص مجردة للوقائع القصوى لا يمكن أن توضح الطبيعة الحقيقية والجوهرية لتلك الوقائع، يقول هوايتهد «إن كلمة حادثة وما يرتبط بها من خاصية الوحدة تجذب انتباهنا إلى الانتقالات المتحددة أو المتصلة والتي تترابط في وحدة فعلية. ولكن هذه الكلمة المجردة لا يمكن أن تكون كافية في توضيح خواص الحادثة ذاتها».

ومن ثم فإن المشكلة البالغة الأهمية الآن أصبحت تتركز في السؤال: ما هي طبيعة حقيقة الحادثة ذاتها؟ أو ما هي الطبيعة الجوهرية للحادثة من حيث كونها كذلك؟ تماماً كما أن السؤال التالي وهو: ما هي الوقائع المحددة التي تبين الصفة الرياضية للاهتزاز أو التذبذب التموجي؟ أصبح سؤالاً جوهرياً وهاماً بالنسبة إلى العلم المعاصر».

توصل هوايتهد إذن إلى إدراك تلك المشكلة عن الطريق السابق، لكن هوايتهد يصل إلى نفس المشكلة بطريق آخر، ذلك أن غرابة وصعوبة تصوراته المبكرة كانت نابعة عن كونها مجردة ومن ثم فليس بإمكاننا أن نحدد مدلولاتها، أو نفهم معانيها المجردة تلك إلا على أساس فهم كامل للطبيعة المحددة للوقائع القصوى.

وهذا الفهم الكامل لا يتسنى لنا خلال العلم، وإنما يتم من خلال الفلسفة.

تبين هوايتهد إذن وبوضوح كامل أن مشكلة الطبيعة الجوهرية للواقع ليست مشكلة علمية، بل تتجاوز العلم، وترتفع على أبحاثه، وأنها مشكلة فلسفية بالدرجة الأولى، وكان على هوايتهد وقتئذ أن يلج باب الفلسفة أو الميتافيزيقا عله يجد لمشكلته هذه حلولاً، فيدخل الميدان الفلسفي الرحب، ويبحث مشكلته هذه بحثاً فلسفياً، ويحدد بحثه الفلسفي هذا في ضوء دراسة للطبيعة القصوى للواقع. أو فيما أسماه بالواقعة الكاملة يقول هوايتهد: «إن المشكلة القصوى هي أن ندرك الواقعة الكاملة ونحن نستطيع أن نعبر عن هذا التصور الخاص بالواقعة الكاملة في مصطلحات تشير إلى أفكار رئيسية تتعلق بطبيعة الواقع. وهنا نجد أنفسنا في ميدان الفلسفة».

والواقع أن تصور هوايتهد الناضج عن الواقعة الكاملة نجده بصورة رئيسية في كتابه لكننا نجد الأفكار الرئيسية التي تدور حول هذا التصور تتضمن «بعض الاختلاف عن الأفكار الفلسفية التقليدية». وغالباً ما كان هوايتهد يعبر عن تلك الأفكار بمصطلحات مبتكرة وغير مألوفة، كما كان البناء الفكري للكتاب مكثفاً ومكتظاً لكن في إيجاز كبير، فالكتاب يبدأ بعبارات مقتضبة شديدة التركيز ومضغوطة عن تصورات أساسية، وبعد ذلك يحاول هوايتهد أن يجعل باقي الكتاب يجيب على تلك العبارات المركزة «أو يحاول جعلها معقولة» وحينما يناقش هوايتهد أي فكرة فإنه يفترض مقدراً صحة ووجود جميع الأفكار الأخرى، علاوة على أنه لا يمدنا في هذا الكتاب ولا في أي كتاب آخر عدا كتابه Science and modern world ومحاضرتين له عن الطبيعة والحياة ضمنهما كتابه Modes of

thought بمقدمة تفسيرية. لهذا كله جاء كتابه هذا عن «العملية والواقع». والذي ضمنه تصوره الناضج عن الواقعة الكاملة بالغ التعقيد والصعوبة.

ودون الدخول في تفاصيل كثيرة الآن، فإننا نكتفي بأن نشير إلى أن الانطباع العام الذي يمكن أن نخرج به من عبارات هوايتهد نفسه والمتناثرة في كتبه ومقالاته المختلفة هو أنه توصل إلى الأفكار الفلسفية بواسطة الاستدلال من الموقف العلمي، فلقد قرر على سبيل المثال لا الحصر أنه «يمكن التوصل إلى هذا التصور العضوي للعالم، إذا بدأنا بالأفكار الرئيسية للفيزياء الحديثة بدلاً من أن نبدأ بالأفكار الرئيسية لعلم النفس أو الفيزيولوجيا، ولقد استطعت أنا أن أصل من دراساتي في الرياضيات وفي الفيزياء الرياضية إلى الثقة فيما قلته وفيما قررته، فالفيزياء الرياضية تفترض في المحل الأول وجود دائرة كهربية مغناطيسية نشطة تتخلل الزمان والمكان.

وهي تؤدي إلى القول بأن القوانين التي تحكم هذا الميدان ليست إلا الشروط الملاحظة خلال النشاط العام لتدفق أو سيلان العالم، حينما يخصص ذاته في الحادثات».

والعبارات الأخيرة من الفقرة السابقة تجعل المسألة واضحة ولقد ألح عليها هوايتهد مراراً.

وهي تشير إلى أن معطيات الفيزياء الرياضية يمكن أن تفهم في سياق مصطلحات نسق من التصورات الفلسفية، وتلك التصورات الفلسفية يمكن التوصل إليها من مدخل فلسفي خاص، وبطريقة فلسفية معينة.

إن ما يقوله هوايتهد الآن، يشير بالضبط إلى الغرض الأساسي من كتاباته، فهذه الكتابات تهدف إلى الكشف عن المشاكل العلمية القصوى بمصطلحات فلسفية، وفي ضوء أفكار فلسفية عامة.

أ ـ المشكلة الميتافيزيقية الرئيسية:

حينما أعلن هوايتهد أن المشكلة النهائية تتعلق بإدراك الواقعة الكاملة، فإنه إنما كان يدخل في ميدان الفلسفة من أوسع أبوابه ولقد قرر هو ذلك ـ كما رأينا ـ في عدة عبارات ذكرناها له في نهايات الفصل السابق.

وحينما وجد نفسه داخل محراب الفلسفة، وجد أنه عليه أن يتلمس أصول الفكر الفلسفي وتطوره مبتدءاً من اليونان ومنتقلاً إلى فلسفة العصور الوسطى والفلسفة الحديثة.

وبينما هو منشغل بهذا أوقفته فقرة فلسفية وجدها في كتاب الميتافيزيقا لأرسطو، وقرأ فيها «أن السؤال الذي ثار في الماضي السحيق، ويثار الآن، وسيثار في المستقبل، وكان محل نقاش كبير، ويتعلق بحقيقة ما يكون عليه الوجود في جوهره هو، ما هو الجوهر؟ ولقد أكد البعض على أن الجوهر واحد، وأكد البعض الآخر على أنه أكثر من واحد كما أكد البعض على أنه محدود بينما أكد البعض الآخر أنه لا محدود، ومن ثم فإن علينا أن ننظر بصورة رئيسية وأولية وبنوع خاص في ماذا يكون عليه ذاك الوجود في جوهره».

وهوايتهد حينما يقول بأن المشكلة النهائية تنحصر في إدراك الواقعة الكاملة، وما تكون عليه، فإنه إنما كان يعني تماماً ما سبق أن عناه أرسطو بقوله إن علينا أن ننظر أساساً في ما يكون عليه ذاك الوجود من ناحية جوهرية.

إن عبارة أرسطو «ما يكون عليه ذاك. . . يمكن أن تكون نقلاً حرفياً للعبارة «طبيعة ذاك» مع ملاحظة أن ذاك تشير إلى الوجود الذي لم يفرق فيه هوايتهد بين Existence, being على هذا النحو يمكن صياغة المشكلة الميتافيزيقية في أنها المشكلة التي تحاول البحث في «طبيعة الوجود من ناحية جوهرية» أو بعبارة أقرب إلى هوايتهد وهي: محاولة البحث في طبيعة الواقعة الكاملة.

لقد كان هوايتهد يعني بعبارته الأخيرة تلك ما كـان يعنيه أرسـطو تماماً بعبارة أخرى. لكن الأمر يحتاج منا إلى تحليل دقيق لمحتوى هاتين العبارتين.

لقد ترجم Ross العبارة اليونـانية الأرسـطية بحيث تعني «ما يكون عليـه ذلك (الوجود) في جوهره». وهذه العبارة تعد من أصعب العبارات قبولاً للترجمة، وهي تحتاج في ترجمتها بدقة إلى فهم كامل للموقف الأرسطي ذاته وإلى دقة بالغة في فهم كل كلمة على حدة، طبقاً لطبيعة اللغة اليوانية ذاتها.

وفي هذا الصدد نجد جوزيف أونس يقرر أن «ذاك» تعني في العبارة الأرسطية being، ووفقاً لهذا تـرجم أونس العبارة الأرسـطية الآنفـة بقولـه «ما يكـون عليه الوجود في جوهره What being in this sense is» أي أن أونس أحل كلمة الوجود being، محل «ذاك «that».

ويـلاحظ أننا نتـرجم in this sense بمعنى «في جوهـره»، أي الجوهـر الذي يخص ذاك الوجود، والحق أن تلك الترجمة كانت من وضع Fred ennick وأقرها هوايتهد، فتـردينيك يتـرجم This Sense بالكلمـة اليونـانية Ovata التي تـرجمها بدورها إلى كلمة جوهر Substance.

ومن هنا يترجم تريدينيك نفس العبارة بقوله: «أن نفحص طبيعة الوجود بمعنى الجـوهر To investigate the nature of being in the sence of substance. لكن يلاحظ أن كلمة Substance هي ترجمة غير دقيقة للكلمة اليونانية Ovata.

وبـالفعل فـإن هوايتهـد يبقى دائماً على الكلمـة اليونـانية ولا يستخـدم كلمة substance على الإطلاق.

وعلى أي حال فإننا نرى أن ما عناه أرسطو بدقة هو أن المشكلة الميتافيزيقيـة تقوم على اكتشاف أو تحديد شيء ما من الناحية الجوهرية، وأن هذا الشيء يكون كائناً أو موجوداً، لـه جوهـره الذي يخصـه وهذا التفسيـر ينجم من كلمة Ovaia اليونانية من جهة، ومن العبارة الأرسطية ككل من جهة أخرى.

إننا نهتم بذاك That أي بالموجود من جهة Ovaia.

ومصطلح ovaia اسم تشكل من الفعل aivai أي من الكينونة to be، وهو يربط التجريد الوجودي بتعيين شيء فردي.

وهذا هو المعنى الدقيق الذي يحمله المصطلح ovaia الذي ذكره أرسطو في كتابه الميتافيزيقا والذي يمكن أن يشير أيضاً إلى ذلك الكيان الجزئي الذي ذكره هوايتهد أو إلى الشيء الفردي الذي يوجد وجوداً فعلياً وواقعياً وممتلئاً «يقول إتيين جيلسون: «مهما حمل مصطلح ovaia الأرسطي من معان، فإن الحقيقة كانت دائماً عند أرسطو متمثلة في شيء جزئي يوجد وجوداً واقعياً، أو في وحدة أنطولوجية محددة، حاصلة على القدرة على التكون والتحدد بذاتها.

إن أرسطو لم يكن يعني الإنسان في ذاته، ولكنه كان يعني هذا الإنسان الفردي الذي يمكن أن نسميه جون أوبتر».

إن هذا هو ما عناه هوايتهد بالضبط حينما استقر على مصطلح الواقعة الكاملة، ويلاحظ أن هوايتهد حبذ استخدام كلمة Fact على استخدام كلمة being فكلمة Fact يمكنها أن تعبر بدقة عما يدور في فكره من تصور للشيء الجزئي المحدد بصورة أكثر وضوحاً مما تستطيعه ككمة being بل يذهب هوايتهد إلى أن كلمة being كثير ما تقودنا إلى الغموض وعدم الدقة، فهي قد تشير إلى وجود جزئي واقعي محدد، كما قد تشير إلى صفة عامة يشترك فيها كل من يوجد أو يكون على حد تعبير جيلسون.

أو قد تشيرإلى وجود نهائي أكثر حقيقة من وجود الأشياء الجزئية، أو قد تستعمل بصيغة اسم المصدر أو اسم الفاعل gerond وبعبارة أخرى فإن غموض كلمة being يمكن أن يوقعنا في أخطاء لا حصر لها، لا نتبين فيها ما إذا كانت being تشير إلى كينونة شيء أو إلى وجوده أو طبيعته أو ماهيته أو واقعه... إلخ، أو إلى الوجود بمعنى عام.

ولعل هذا كان سبب الأخطاء التي وقعت فيها معظم الفلسفات، وذلك حينما ينتقل فيلسوف ما دون أن يشعر - في غالب الأحوال - من استخدام معين لكلمة being إلى استخدام ثان أو ثالث لها... إلخ.

لذلك كله استبعد هوايتهد كلمة being واستبدلها بكلمة Fact، لكن الكلمة

الأخيرة ليست مرضية تماماً، وإن كان ذلك لأسباب أخرى، فمن مساوئها أن ليس لها اتصالات اشتقاقية مباشرة بكلمة being أو Existence رغم أن ما عناه هوايتهد بالواقعة الكاملة هو «الموجود الكامل» الذي يوجد وجوداً كاملاً وممتلئاً، أو على حد تعبير جيلسون «الوحدة الأنطولوجية المميزة والتي تكون قادرة على التكون والتحدد بذاتها» أو على حد تعبير ديكارت «ما يوجد دون أو يفتقر في وجوده إلى غيره»،ولقد استخدم أسبينورا وليبنتز وغيرهما مصطلحات قريبة من ذلك، ولكن ما يهمنا أن نؤكده الآن هو أن الواقعة تعني الوجود الكامل والممتلىء لشيء جزئي محدد ومميز، لا يحتاج في وجوده إلى وجود آخر، بل يكون وجوده في ذاته لذاته.

ب ــ المبدأ الأنطولوجي:

كان هوايتهد إذن متفقاً مع أرسطو فيما يتعلق بأساس المشكلة الميتافيزيقية، فلقد ذهب الإثنان إلى أن المشكلة الميتافيزيقية متركزة في البحث عن طبيعة الموجود من ناحية أو محاول تحديد طبيعة الموجود الكامل أو الكيان الوجودي الكامل.

ولقد أشار أرسطو في الفقرة التي ذكرناها له، إلى أن المشكلة الميتافيزيقية الدائمة تتمثل في البحث عن طبيعة الموجود الجزئي المحدد، ولقد كان هذا الموقف هو الأساس الذي ارتكز عليه أرسطو في مواجهة الموقف الأفلاطوني، فلقد أصر أرسطو على أن «ذاك» التي تمثل الاهتمام الأول للميتافيزيقا هي شيء جزئي يوجد وجوداً فعلياً، ولا يمكن أن تكون مجرد صورة أو صور، إن الصور عند أرسطو هي صور أشياء، ولا توجد هذه الصور مستقلة في الوجود بذاتها كما ذهب إلى ذلك أفلاطون، إن الصور لا توجد إلا كصور أشياء، أو صور موجودات كاملة لا تفتقر في وجودها إلى وجود آخر، وليس ثمة وجود لصور مفارقة أو مثل كما ذهب إلى ذلك أفلاطون.

اعترف هوايتهد إذن بأن الأشياء التي هي موجودات كاملة تمثل الاهتمام الرئيسي للمسألة الميتافيزيقية، وكان عليه أن يصيغ ما قرره في مبدأ، وأن يتناول مبدأه هذا بالشرح والتفسير.

وفي هذا الصدد نجد هوايتهد يقول: «أن المبدأ الأرسطي العام، والذي سلمنا به، يقرر أنه بمعزل عن الأشياء الفعلية لا يوجد شيء... لا يوجد شيء واقعي، أو شيء له أدنى تأثير».

لقد استخدم هوايتهد عبارة «الأشياء التي هي فعلية» للدلالة على ما سبق أن أسماه بالوقائع الكاملة، ففي كتابه عمليات وحقائق نجده يستعمل كلمة فعلي لكي يصف بها الأشياء الجزئية، وتشير هوايتهد في تفسير استخدامه هذا إلى أن «ديكارت قد استخدم في التأمل الأول من كتابه التأملات المصطلح بنفس المعنى الذي استخدم فيه أنا مصطلح فعلي.

إن هذا المصطلح يعني الوجود بكل ما تحمله وجود من معنى، الوجود الذي لا يكون وراءه شيء» ومن ثم تكون «الأشياء التي هي فعلية» هي الأشياء التي توجد بأكمل وأملأ ما يمكن.

إن المبدأ الأرسطي الذي سماه هوايتهد بالمبدأ الأنطولوجي يؤكد على أن الأشياء الفعلية هي الأشياء الموجودة وجوداً كاملاً وصحيحاً، وأن ما عد ذلك من موجودات تفتقر في وجودها إلى وجود تلك الأشياء الفعلية أو تشتق منها.

ولكن هذا يحتاج بلا شك إلى مناقشة أوسع. أما أن هناك وجوداً Existence أو being آخر غير موجود ovaia أي غير وجود الشيء الفعلي، فهذا هو ما أقره أرسطو وهوايتهد. فنحن كثيراً ما نتحدث عن أفكار وصور وخواص... إلخ. وهذه وغيرها تكون بمثابة الأسماء من الناحية النحوية، ويتم تمييزها على أساس ارتباطها بالأشياء من بعض الوجوه ولكنها ليست أشياء فعلية، إنها تشتق منها أو تفتقر في وجودها إليها.

أما كلمة كيان فهي مشتقة من الكلمة اللاتينية esse أي to be الإنجليزية، وتشير إلى شيء «يكون أو شيء «يوجد Exists» بأي معنى من معاني الكينونة أو الوجود، وهي غالباً ما تأتي لغوياً... it is، فبعد... it is يأتي عدد لا نهائي من الكيانات Entities لا سبيل إلى إنكارها أو الشك في وجودها. لقد قبل هوايتهد هذا الاستخدام للمصطلح Entity بهذا المعنى العام جداً ووجد في هذا الاستخدام ما يشبع فضوله الفلسفي.

أما كلمة «فعلي Actual» فهو يستخدمها للتمييز بين تلك الكيانات، حيث تميز كلمة فعلي الكيانات ذات الوجود الكامل عن الكيانات الأخرى التي ليست كذلك، أو تميز بين الكيانات المستقلة وبين الكيانات التابعة. فالفعلي من الكيانات يشير إلى شيء فعلي، كامل الوجود، لا يفتقر في وجوده إلى وجود آخر على عكس غيره من الكيانات. والواقع أن هذا الاستخدام لكلمة فعلي يتفق مع الاستخدام الراهن له في اللغة الإنجليزية ولكن هوايتهد ـ كما سنرى فيما بعد ـ يضيف إلى هذا الاستخدام ما يراه مناسباً لإشباع فضوله الفلسفي.

إن هوايتهد يجعل مصطلح «الكيان» الفعلي مرادفاً للمصطلح الأرسطي ovoia. ولقد تمسك هوايتهد بهذا المصطلح اليوناني، لأن ترجمته بكلمة substance (الجوهر) كثيراً ما أدت إلى الغموض واللبس، فالمصطلح substance لا يفصح عن المقصود منه في كثير من الأحيان كما أن له ما لا حصر له من المعاني المتفاوتة والمختلفة، علاوة على أن هذا المصطلح يمكن أن يشير اشتقاقياً وفلسفياً إلى ما رفضه أرسطو وهوايتهد معاً. ولقد استبدل ليبتز بالفعل هذا المصطلح الغامض substance بمصطلح المونادMonad وتجنب هوايتهد أيضاً هذا المصطلح وكذلك تجنب مصطلح the real ومصطلح reality لأن ما هو واقعي قد يختلف الكثيرون في معناه علاوة على أن الواقع قد يكون له معاني متناقضة عند الناس والفلاسفة على حد سواء.

إن المبدأ الأنطولوجي يعني من الناحية الاشتقاقية ذلك المبدأ الذي يهتم بالوجود Existence or being ويلاحظ أن هوايتهد يستخدم أداة التعريف the قبل المبدأ الأنطولوجي، وهذا يعني أن ذلك المبدأ مبدأ نهائي متعارف عليه يهتم بالوجود أو يكون الوجود موضوع اهتمامه الرئيسي، على أن يكون هذا الوجود هو وجود الكيانات الفعلية Actual Entities أو وجود Ovoia. لقول هوايتهد «أنه بمعزل عن الوجود الذي هو فعلي لا يوجد شيء في الواقع، أو شيء له أدنى تأثير» لكن قوله: «بمعزل عن a part from» هو قول غامض: فهو قد يعني من ناحية، أنه لا وجود إلا للكيانات الفعلية بكل ما تحمله كلمة فعلي من معنى، ولكنه قد يعني من ناحية ثانية أن أية كيانات توجد، فإنها لا توجد منعزلة عن الكيانات الفعلية، ولكنها تتبع تلك الكيانات الفعلية وتعتمد عليها.

وأكثر من ذلك فإن المبدأ الأنطولوجي يتضمن رفض الرأي القائل بوجود بعض أنواع الكيانات: كالكيانات الافتراضية التي لا تمثل أشياء موجودة وجوداً فعلياً وواقعياً، وكالكيانات التي تدعي أنها أكثر حقيقة من الكيانات الفعلية.

ولعل هذا هو ما عناه هوايتهد حين قرر أن ما هو فعلي يعني الوجود بكل ما تحمله كلمة وجود من معنى، بحيث لا يكون وراءه أي شيء آخر.

ومن الأهمية بمكان كبير أن نوضح المعاني المتضمنة في المبدأ الأنطولوجي وفي هذا الصدد نستطيع أن نؤكد على ما يلي:

١ ــ أن بعض الكيانات تكون افعلية، أي كيانات ممتلئة بالوجود، أو يوجد على الأقل كيان فعلي واحد.

٢ ــ أن الكيانات الفعلية تكون الأساس الذي تشتق منه كل أنواع الوجود الأخرى أو يتم تجريدها منها، فيما أن الكيانات الفعلية هي كل ما يوجد، بالمعنى الكامل للوجود أو الكينونة فإن سائر الكيانات الأخرى توجد فقط بالاشتقاق أو بالتجريد من الكيانات الفعلية، فطبقاً للمبدأ الأنطولوجي «يبنى العالم الواقعي من الكيانات الفعلية ومن كيانات أخرى تستمد وجودها وتشتقه بالتجريد منالكيانات الفعلية».

وحينما يقرر هوايتهد أن الكيانات الفعلية هي كل ما يوجد بالمعنى الكامل للوجود، فإن تقريره هذا لا يعد لغواً، إذ أن هذا التقرير يعني أن المعنى الممتلىء والكامل للوجود يشير إلى وجود آخر غير وجود الكيانات الفعلية والتي تكون ببساطة لا شيء أو لا كيان أو لا كائنة أو لا وجودي أو لا شيئية أو كما قال هوايتهد نفسه «بمعزل عن الكيانات الفعلية لا شيء ولا كياناً بل صمت».

إن هوايتهد حينما يستخدم «في انفصال عن» أو «بمعزل عن» الكيانات الفعلية فإنه يشير بذلك إلى وجود أنماط أخرى من الكيانات، ولكنه يصر على أن مثل هذه الكيانات لا توجد مستقلة بذاتها استقلالاً فعلياً. وهذا يعني أنه على الرغم من أن الأنماط الأخرى من الكيانات قد توجد، فإن وجودها يعتمد على وجود الكيانات الفعلية أو يشتق منها.

ومن ثم ينتج أن ما يكون أو يوجد، لا يعدو أن يكون كياناً فعلياً أو مشتقاً أو

مجرداً أو تابعاً لهذا الكيان الفعلي، وأن الكيانات المشتقة أو المجردة أو التابعة تفتقر في وجودها تماماً إلى وجود الكيانات الفعلية بالإضافة إلى أن وجودها يكون بمعنى آخر غير المعنى الجوهري أو الواقعي أو الفعلي.

والواقع أن الاعتراف بالمبدأ الأنطولوجي كان أمراً هاماً بالنسبة إلى تاريخ الفلسفة وضرورياً بالنسبة إلى كبار الميتافيزيقين، الذين يختارون مصطلحات متباينة لهذا المبدأ الأنطولوجي، وعلى سبيل المثال يذكر جو تفريد مارتن عن فلسفة ليبتز «أن المونادا أصبح عنده التصور الرئيسي لأنطولوجيته، فبالنسبة إليه أصبحت كل حقيقة متضمنة في وجود المونادات الجزئية أو الفردية، والوجود الحقيقي يكون ممكناً كوجود فردي للمونادات أو كنتاج لتغير هذا الموناد الفردي، فهذه هي الفكرة الأنطولوجية الرئيسية عند ليبتز.

هذا والمبدأ الأنطولوجي يساعدنا أولاً: على توضيح وإجلاء التصورات الأساسية للميتافيزيقا ويبقيها واضحة في الفكر، كما يساعدنا ثانياً على منع الخلط بين الكيانات الفعلية، والكيانات الأخرى، أي يجنبنا الوقوع فيما أسماه هوايتهد بمغالطة التموضع الزائف للعين وهي مغالطة خادعة تعتبر مسؤولة عن معظم الأخطاء التي شاعت في الفلسفات منذ بداتها حتى الآن. ولقد ساعدت اللغة على انتشار تلك المغالطة، ذلك لأن أي كياناً يمكن أن يكون موضوعاً في العبارة ذات التركيب النحوي، ويترتب على ذلك إمكانية معالجته بطريق الخطأ باعتباره كياناً فعلياً في حين أنه لا يكون كذلك.

والواقع أن تفسير المبدأ الأنطولوجي كثيراً ما يقودنا إلى فرع آخر هو فرع الأبستمولوجيا، ذلك الفرع الذي صبغ الفلسفات بصبغته، وأصبح أساساً في أي عمل فلسفي، ولقد اعتقد الذاتيون أن المعارف تكون داخل العقل البشري، وأنها ذاتية وفطرية في الإنسان، ولا تستقي من أي واقع خارجي ،ولكن السؤال الهام هو كيف تتخارج تلك الأفكار من الذات إلى الخارج، أو كيف يستطيع إنسان ما أن ينتقل انتقالاً صحيحاً من إدراكه إلى الأشياء الخارجية؟ والواقع أن كثيراً من الفلسفات الذاتية قد فشلت في بيان كيفية هذا الانتقال، وكان ملجؤها الوحيد هو أن تتحدث عن عقلنة الخبرة، أو التمسك بعقيدة حيوانية كما يذكر سانتيانا.

وهوايتهد يتخذ موقفاً مضاداً تماماً للموقف الذاتي، فهو يرى أن الإدراكات وانطباعات الحواس لا يمكن أن تنتج عن القوة الخلاقة للعقل على حد تعبير هيوم، ولكنها تكون مشتقة من بعض الكيانات الفعلية. ومعنى هذا أن إدراكاتنا وإحساساتنا لا تكون ذاتية المنبع، أو نابعة عن العقل، لأنها لو كانت كذلك لكان معنى هذا أنها خارجة عن الزمان والمكان، وهذا غير ممكن طبقاً للمبدأ الأنطولوجي. يقول هوايتهد «طبقاً للمبدأ الأنطولوجي لا يوجد شيء في هذا العالم يغير من الزمان والمكان فكلها شيء في العالم الواقعي يشير إلى كيان فعلي» ويقول في فقرة أخرى: «إن كل واقعة تشير إلى وجود أو فاعلية شيء فعلي».

ومن ثم فإن إدراكاتنا وتصوراتنا وإحساساتنا وأفكارنا يجب أن تفسر على أنها صور مشتقة من الكيانات الفعلية، ولا يمكن أن تكون متولدة ذاتياً.

ويذهب هوايتهد إلى أن رأيه هذا يتوافق مع ما نلمسه في حياتنا وأفعالنا «فالذوق الشائع العام يطلعنا على أن كل الأفكار تشير أساساً إلى الكيانات الفعلية أو الموضوعات الحسية على حد تعبير نيوتن.

ويلاحظ هوايتهد أن ديكارت كان متطرفاً من الناحية الذاتية، بينما وقف لوك الموقف المضاد، وهو الموقف الذي يتفق مع موقفه ذلك أن لوك ذهب إلى تقرير وجود الأشياء الخارجية، ووجود قوة فيها تنتج بفضلها الأفكار الحسية فينا. يقول هوايتهد: «إن المبدأ الأنطولوجي الذي توسع وامتد في الفلسفات المختلفة حتى وصل إلى لوك تشكل لديه بحيث أكد على أن القوة تلعب دوراً كبيراً في تكوين أفكارنا المركبة عن الجواهر وإن فكرة الجوهر هنا تحولت عندي إلى فكرة الكيان الفعلي، وفكرة القوة عند لوك تحولت عندي إلى المبدأ الذي يقرر أن علل الأشياء توجد دائماً في الطبيعة المركبة للكيانات الفعلية في الطبيعة الإلهية بالنسبة للعلل المطلقة العليا، وفي الطبيعة الزمانية المحددة والخاصة بالكيانات الفعلية بالنسبة إلى العلل التي تشير إلى العالم الجزئي. إن المبدأ الأنطولوجي يمكن أن نلخصه بقولنا:

ليس ثمة علة ما دام لا يوجد كيان فعلي أو لا يوجد كيان فعلي إذن فلا علة».

ب ـ طبيعة الميتافيزيقا :

هناك اتفاق كبير بين الفلاسفة حول ماهية الميتافيزيقا، ومع ذلك فثمة اختلاف كبير بينهم فيما يتعلق بطبيعتها ومنهجها، والواقع أن تصور هوايتهد للميتافيزيقا لا يمكن قبوله أو الموافقة عليه ببساطة وإنما يتطلب الأمر مناقشة مستفيضة قبل قبول هذا التصور.

لقد عنى هوايتهد بالميتافيزيقا نفس ما عناه أرسطو من قبل بما أسماه بالفلسفة الأولى، ووافق على ما قاله أرسطو من أن الميتافيزيقا تهتم بالمبادىء الأولى، أو التساؤلات الأولى، وما يرتبط بذلك من مشاكل ومسائل تتعلق ـ بطبيعة الواقعة القصوى أو النهائية أو بتصور الواقعة الكاملة، تلك الواقعة التي تعني ـ كما رأينا ـ البحث عما يكون عليه الوجود في جوهره.

ويجب أن نلاحظ هنا أن الميتافيزيقا عند هوايتهد ليست إلا قسماً من أقسام الفلسفة وفرعاً من فروعها، وذلك لأن هوايتهد يستخدم مصطلح الفلسفة بالمعنى الشمولي، فهناك فلسفة، ولكن هذه الفلسفة شاملة وعامة بحيث تضم عدة أقسام منها الميتافيزيقا والأبستمولوجيا والكوزمولوجيا، والأخلاق، والجمال. . . إلخ. وذلك لا يعني أن الفلسفة مجرد غطاء لعدد من المسائل المتشابهة رغم استقلالها، بل أن الأمر هو عكس ذلك، فهوايتهد يرفض أن تكون تلك الأقسام أو المسائل مستقلة، ولكنه يرى أنها متداخلة، وتعبر عن تعاون وترابط عدة أجزاء أو ظواهر ـ تعتبر الميتافيزيقا أهمها داخل نسق واحد.

والميتافيزيقا تعتبر جزءاً رئيسياً بالنسبة إلى النسق الفلسفي كله، فعند التحليل النهائي، نجد أن التصور الخاص بالواقعة الكاملة، يحدد التصورات الأخرى المتعلقة بالمعرفة، والحقيقة، والحكم، والقيمة، والخير، والجمال، والفضيلة، والواجب والتنظيم الاجتماعي. . . إلخ، بمعنى أن كل فرع من فروع الفلسفة يؤكد بعض المظاهر الجزئية أو يعالجها بصورة نسقية، تتوافق معها كل الفروع وتترابط في وحدة النسق. وهذا يتم إما بصورة صريحة وإما بصورة مضمرة.

وبما أننا نقصر معالجتنا الآن على فرع الفلسفة الذي هو الميتافيزيقا، فإننا لن

نعالج الآن سائر الفروع، بل نسرع إلى تحديد قولنا في الميتافيزيقا، فتقرر أنها تهتم اهتماماً خاصاً بمشكلة «تصور الواقعة الكاملة» ولقد أشار هوايتهد إلى أننا «نستطيع أن نكوّن مثل هذا التصور فقط في مصطلحات تتعلق بالأفكار الرئيسية الخاصة بطبيعة الواقع، ومعنى ذلك أننا إذا أردنا أن نتصور «الواقعة الكاملة» فمن الضروري أن نكتشف الأفكار الرئيسية التي تتناسب معها.

وبمعنى آخر لا يختلف مع هذا الذي قلناه وإن المعالجة التي نكتشف من خلالها الأفكار الرئيسية الملائمة أو المناسبة لتصور الواقعة الكاملة ذاته. وهذه المعالجة أو تلك على حد سواء، تمثل جزءاً من الفلسفة الذي هو الميتافيزيقا لهذا فإن هوايتهد يعطينا التعريف التالي:

«إن الفلسفة التأملية تحاول تشكيل نسق مترابط ومنطقي وضروري من الأفكار العامة، في مصطلحات يمكن عن طريقها تفسير كل عنصر من عناصر خبرتنا».

وفي تعريف آخر يختلف قليلاً عما سبق يقول هوايتهد:

«إنني أعني بالميتافيزيقا، العلم الذي يبحث عن اكتشاف الأفكار العامة المناسبة أساساً والتي لا غنى عنها بالنسبة إلى تحليل كل شيء يحدث».

وإن ما عناه هوايتهد بالأفكار الرئيسية هو نفس ما عناه بالأفكار العامة، وهذا يعني تماماً أن هذه الأفكار الأساسية يجب أن تكون عامة أما سبب كونها عامة فذلك كي تكون صالحة لتفسير كل عنصر من عناصر خبرتنا، أو لتحليل كل شيء يحدث على حد تعبير هوايتهد. ولو كانت هذه الأفكار خاصة أو ليست عامة عمومية كاملة لما تمكنت من القيام بمهمتها التفسيرية أو واجبها التحليلي. وهوايتهد لا يكتفي باشتراط أن تكون هذه الأفكار عامة وحسب، بل أنه يشترط أيضاً أن تكون مترابطة، ومنطقية، وضرورية، ومصاغة في نسق، وعلينا الآن أن ننظر في كل ذلك بشيء من التفصيل.

فحين تسأل هوايتهد: ما الذي تعنيه بالأفكار العامة؟ فإن إجابته تكون: لن أستطيع تقديم إجابة شاملة على هذا السؤال إلا إذا فسرت أولاً ما أعنيه من كون هذه الأفكار مترابطة ومنطقية وضرورية. إلا أن هوايتهد يلاحظ أن الأفكار العامة ليست مثار اهتمام الميتافيزيقا وحدها، فكل نوع من المعارف والعلوم يشارك

الميتافيزيقا هذا الاهتمام: يقول هوايتهد: أن الخطوة الأولى للعلم وللفلسفة، يتم التوصل إليها، حين ندرك أن أي حادثة تسير على وتيرة واحدة مع حادثات أخرى هـي أمثـلة لمبدأ وأن هذا المبدأ يعد بمثابة قضية أو عبارة نحصل عليها بواسطة التجريد من تلك الأمثلة الجزئية».

ومعنى ذلك أن الحادثة أو الواقعة يظهر عنها ملامح تكون عامة، أي لا تخص هذه الحادثة أو تلك الواقعة بالذات، وإنما يمكن أن توجد في حـوادث ووقائـع أخرى كذلك وهذه الملامح العامة أو المبادىء العامة يمكن تصورها على هيئة أو حالة من حالات التجريد. ويجب أن نلاحظ الآن أن ما قلناه هنا يتفق مع ما قررناه بصدد المبدأ الأنطولوجي، وإن كانت كلمة مبدأ من الكلمات التي يواكبها الكثير من الغموض خصوصاً حينما نربط بين الميتافيزيقا وبين الأنطولوجيا. فكلمة مبدأ أصبحت تعني الآن هنا: ملامح الشيء في ذاته أو كما يتم تصوره.

ولقد أشار هوايتهد أيضاً إلى أن الفلسفة والعلم «يهتمان بفهم الوقائع الفردية كأمثلة للمبادىء العامة، وأن هذه المبادىء يمكن فهمها كتجريدات، أما الوقائع فلا تفهم إلا من خلال تجسدها في مبادىء».

وهذا يعني أن الفلسفة والعلم يحـاولان معاً فهم الأشيـاء في ضوء المبـادىء العامة، وأن هذا الفهم في ضوء المبادىء العامة، يكوّن في فلسفة هوايتهد أساس المذهب العقلي والمذهب العقلي عنده يبحث في العلل أو الأسس أو الأسباب بالمعنى الأرسطي العام، وهذه العلل ليست إلا المبادىء العامة للأشياء. وبمعنى آخر أن أي شيء ـ كياناً أو حادثة ـ يفهم عقلياً، حينمـا يتم تجسيده أو تمييـزه أو توضيحه ببيان علته أو المبدأ الذي يكون ـ هذا الشيء ـ مثلاً من أمثلته فنحن نفهم بالمبادىء، ونفسر بها لماذا أو لأية أسباب تكون الأشياء على ما هي عليه. ولماذا تحدث الحوادث على نفس النحو الذي تحـدث به لا على نحـو آخر. فحينمـا نرغب مثلاً في فهم ظاهرة احتجاب الشمس في سماء صـافية، فيجب علينـا أن نفسر الظروف التي أدت إلى ذلك، وأن نبين الأسباب والعلل التي نجمت عنهـا تلك الظاهرة. وذلك لا يتم إلا في ضوء مجموعة من المبـادىء العامـة تعبر عن الحركات النسبية للشمس والقمر والأرض مرتكزة على قوانين علمية، ومعبر عنها برموز رياضية.

سوف نترك الآن التمييز بين العلم والفلسفة إلى مكان آخر لكي نركز اهتمامنا كله على هذا الجزء من الفلسفة المسمى الميتافيزيقا. إن الوقائـع التي تهتم بها الميتافيزيقا هي الوقائع الكاملة أو ما أسماه هوايتهد بالكيانات الفعلية، ويتمثل دور الميتافيزيقا في محاولة فهم طبيعة هذه الوقائع أو تلك الكيانات الفعلية في ضوء مبادىء عامة تتجسد فيها هذه أو تلك. وهـذا يعني أن الميتافيـزيقا تتـطلب فهم طبيعة الكيان الفعلي من جهة مبادئه العامة التي يتشارك فيهـا مع أي كيـان فعلي آخر، أو من جهة ملامحه التي تكون عامة بين كافة الكيانات الفعلية أو تحـدد ما تكون عليه أو تبين ماهيتها.

ويجب أن نلاحظ أن المبادىء والملامح التي تهتم بها الميتافيـزيقا تلك التي تتسم بأنها عامة عمومية كاملة، فالكيانات الفعلية تظهـر ملامـح ومبادىء عـديدة تختلف من حيث درجات العمومية، فهناك ملامح ومبادىء تخص بعضاً أكبر فأكبر وهكذا. إلا أن الميتافيزيقا لا تهتم إلا بالملامـح والمبادىء مـطلقة العمـومية أو كاملة العمومية وهي تلك التي تتعلق بالكيانات الفعلية كلها، ولا نخص بعضاً منها فقط، أياً ما كان من كبر هذا البعض. ولعل اختلاف درجات العمومية التي تظهرها الكيانات الفعلية، هو الذي يفسر لنا اختلاف اهتمامات علم ما عن غيره من العلوم كما ويمكن أن يفسر لنا اختلاف السلوك والاتجاهات والأفكار. . . إلخ.

وبهذا الشكل يمكن أن نقرر أن الكيانات الفعلية تظهر ملامح أو مبادىء خاصة بكل مجموعة منها، كما تظهر علاوة على هـذا ملامـح أو مبادىء عـامة تخفيهـا باعتبارها كيانات فعلية، أو تخصها من حيث هي كذلك، أو على نحو أدق تتعلق بالكيانات الفعلية ككيانات فعلية وحسب. وتلك الملامح والمبادىء العامة هي ما تكون في نهاية الأمر طبيعة تلك الكيانات الفعلية من حيث هي كذلك.

ما نريد أن نؤكده هنا هو: أن الملامح والمبادىء التي تتعلق بالكيانات الفعلية من حيث هي كيانات فعلية، هي تلك التي تؤلف طبيعة تلك الكيانات، أو التي تعبر عما تكون عليه، وأن هذه الملامح وتلك المبادىء عـامة عمـومية كـاملة أو مطلقة.

ولكون الميتافيزيقا مهمة بالدرجة الأولى وبصورة أساسية بالملامح أو المبادىء

المطلقة العمومية للكيانات الفعلية فإن هوايتهد يستخدم مصطلح ميتافيزيقا والصفة ميتافيزيقي استخداماً يتوافق مع تلك الإشارة إلى هذه الملامح أو المبادىء العامة عمومية كاملة. فالذي «نصفه بأنه ميتافيزيقي من الكيانات الفعلية ـ بالمعنى الصحيح والعام لكلمة ميتافيزيقا ـ يجب أن يكون قابلاً للتطبيق على الكيانات الفعلية».

استطاع هوايتهد إذن أن يحدد الميتافيزيقا بأنها دراسة للملامح والمبادىء العامة والكاملة العمومية للكيانات الفعلية ككيانات فعلية أو من حيث هي كيانات فعلية. وهذا بالتحديد الذي ذكره هوايتهد يعتبر أكثر وضوحاً ودقة من التحديد أو التعريف التقليدي للميتافيزيق، والذي يذهب إلى أن الميتافيزيقا هي دراسة الموجود من حيث هو وجود، فلقد رأينا فيما سبق الغموض الكبير الذي ارتبط بكلمة being، لذلك تفادى هوايتهد استخدام المصطلح being لما واكبه من غموض، ولقد ترتب على ذلك أن هوايتهد لم يقع في نفس الصعوبات التي وقع فيها أرسطو ومن بعده حينما حاولوا تمييز الوجود being من ناحية الجوهر أو الماهية أو الطبيعة.

* * *

إن محاولة الكشف عن الكيانات الفعلية هي نفسها محاولة تصور الكيانات الفعلية في ضوء المعاني أو الأفكار الأساسية، وهذا يعني أن علينا أن نحاول إيجاد الأفكار المناسبة، وأن نبين المنهج الذي يوصلنا بكفاءة إلى تلك الأفكار. والآن فعلينا أن نبين كيف يمكن أن نجد أفكاراً صحيحة وصادقة ومناسبة وملائمة، وأن نعرف أي نوع من الأفكار تكون هذه، وما هو المعيار الذي نقيس به مثل هذه الأفكار؟

سبق أن ذكرنا أن الأفكار التي نبحث عنها، والتي تثير اهتمام الميتافيزيقا هي الأفكار العامة عمومية كاملة، فمثل هذه الأفكار تمكننا من تفسير كل عناصر خبرتنا على حد تعبير هوايتهد ولكن ما الذي يقصده هوايتهد بكلمة تفسير؟ فنحن نكتفي الآن ببيان أن تمكن الأفكار ميتافيزيقية العامة من تفسير كل عناصر الخبرة يتضمن في ذاته معياراً دقيقاً يجب توفره في تلك الأفكار الميتافيزيقية ذاتها.

والواقع أن الميتافيزيقا تهدف إلى إقامة نسق من الأفكار العامة، ولكي تؤلف هذه الأفكار العامة نسقاً، فإنها يجب أن تكون علاقية بالضرورة، أي أن تكون مترابطة ترابطاً ضرورياً بفضل ما بينها من علاقات وتآزر. ومن هنا كانت فكرة الترابط متصلة أوثق الاتصال بالنسق، وتكون في نفس الوقت معياراً هاماً رئيسياً يجب أن يرتقي إليه أي نسق ميتافيزيقي.

والترابط ليس مطلباً أو هدفاً ميتافيزيقياً فقط، لكنه يمثل أهم الأهداف وأكثرها أساسية بالنسبة لأي عمل عقلي آخر. يقول هوايتهد: «أن الترابط يمثل أعظم وأكبر مطلب عقلي سليم» فترابط الأفكار والتحامها في نسق، يعبر عن هدف عقلي صميم، بدون الوصول إليه لا يمكن أن يتم أي فهم عقلي على الإطلاق.

ويذهب هوايتهد إلى أنه يمكن فهم الترابط فهماً أعمق، وإدراك أهميته القصوى بالنسبة لإقامة الأنساق، والتفهم العقلي الكامل له، إذا نظرنا فيما يتناقض معه، أعني إذا نظرنا في اللاترابط. إن اللاترابط يعني عند هوايتهد ذلك الفصل التعسفي الذي يشير إلى أن المبادىء أو الأفكار لا تحتوي أو لا تمتلك أية علاقات تترابط وفقها، ومن ثم لا يمكن أن يتضمن بعضها البعض، ولا يمكن بالتالي أن تؤسس نسقاً. بمعنى آخر يشير الفصل التعسفي إلى أنه ليس ثمة مبدأ عام يمكن أن يعبر عن عدد من الأفكار المترابطة. إن كلمة تعسفي والتي تسبق كلمة انفصال تشير هنا إلى أنه ليس ثمة سبب أو علة تبين لماذا تنفصل الأفكار أو المبادىء ولا تترابط بمعنى أن الفصل بين هذه الأفكار أو تلك المبادىء يكون تعسفياً، لا يظهر فيه سبب هذا اللاعقلي يكوّن جوهر المذهب الوضعي الذي ذاع انتشاره حتى في الدوائر العقلية، ويؤسس رفض المذهب الوضعي للميتافيزيقا. ولقد هاجم هوايتهد المذهب الوضعي على أساس اعتناق هذا المذهب لنزعة لا عقلانية واضحة، واعتبره ممثلاً لأكبر خيانة حصلت في التاريخ ضد الفلسفة والعلم على حد سواء.

الانفصال أو علته، وهي لو بينت سبباً مقنعاً لهذا اللاترابط، لكنا اعتقدنا، أن الأفكار منفصلة، وأنها لا تترابط على أي نحو، أما وأنها لم تذكر أي سبب، بل فصلت تعسفياً بين الأفكار والمبادىء فإنها من ثم تمثل نزعة لا عقلانية واضحة.

رأى هوايتهد إذن أن اللاترابط بمثابة إحباط لأي محاولة عقلية، وأنه وأد للفهم العقلي، وقضاء على ما هو نسقي، وأنه لا يؤدي في أحسن الأحوال إلا إلى فهم جزئي يتعلق بشيء جزئي لا يرتبط بغيره من الأشياء الجزئية.

ولقد قرر هوايتهد أن جوهر اللاعقلانية متضمن في اللاترابط، وأننا إذا قبلنا المذهب اللاعقلي، فإننا نقبل في نفس الوقت، قبولاً صريحاً أو مضمراً للفصل التعسفي الذي ذكرناه، والذي قلنا أنه لا يقوم على أي ذكر للعلة أو السبب، تجعل فصل المبادىء والأفكار فصلاً معقولاً. وبمعنى آخر فإن المذهب اللاعقلي يتضمن إنكار العلل، ويتضمن بالتالي إنكار المبادىء العامة سواء أكانت مطلقة العمومية أو أقل درجة في العمومية مما يهتم به العلم.

ويقرر هوايتهد أن ما قلناه عن المذهب ويجد هوايتهد مثالاً للفصل التعسفي في فلسفة ديكارت، وإن كان الفصل تعسفياً من نوع آخر يقتصر على الفصل بين الجوهر المادي وبين الجوهر الروحي أو الفكري. يقول هوايتهد: «أن اللاترابط يعني فصلاً تعسفياً للمبادىء الأولى وفي الفلسفة الحديثة نجد ديكارت فيلسوفاً لا ترابطياً متعلقاً بهذا المعنى، وذلك لأنه أشار إلى وجود نوعين من الجوهر الأول مادي والثاني فكري دون أن يبين أي سبب في عدم قبوله لجوهر كلي واحد هو الجوهر المادي أو لجوهر كلي واحد هو الجوهر الفكري أو الروحي».

ويذكر هوايتهد أن الميتافيزيقا عقلية بالدرجة الأولى من حيث أنها تحاول البحث عن العلل القصوى في دائرة بحثها عن المبادىء الأولى وذلك دون أدنى تعسف، ودون ذكر لأي قوى سحرية لا تتفق مع طبيعة العقل. يقول هوايتهد: «أن الاعتقاد بالعلة يعني الثقة بأن الطبائع القصوى للأشياء تترابط معاً في انسجام كامل لا يقبل أدنى تعسف. إنه الاعتقاد بأننا لن نجد في صميم الأشياء أي قوة سحرية تعسفية» وغني عن البيان أن الترابط يربط بين الأمثلة الجزئية في قوانين فنظرية من النظريات وأن هذا ليس شأن الميتافيزيقا وحسب، بل هو شأن العلم أيضاً. يقول هوايتهد: «إننا نفشل في إيجاد أي عنصر من عناصر الخبرة لا يكون مثالاً من أمثلة نظرية عامة. إن هذا هو بالضبط أمل أي مذهب عقلي، وهذا الأمل ليس أملاً ميتافيزيقياً وحسب، ولكنه يمثل اعتقاداً تعتقده كل العلوم، بما في ذلك الميتافيزيقا».

إن هذا الأمل، وذاك الاعتقاد، وتلك الثقة ليست مقدمات تبدأ منها النظرية الميتافيزيقية، بقدر ما تمثل غاية مثلى تتطلب الإشباع، إنها توجد في صميم المذهب العقلي من حيث هو كذلك، وهذا يعني أننا لا يمكن أن نجد أية محاولة عقلية على الإطلاق دون أن ترتبط بها موافقة صريحة أو مضمرة على هذا الهدف أو تلك الغاية المثلى وإن إنكار الجانب العقلي من أية محاولة عقلية ينتهي بنا إلى الوقوع في التناقض الذاتي.

ويرى هوايتهد أن الأهمية الرئيسية للترابط في الميتافيزيقا تتضمن خاصية رئيسية لها، تتمثل في تعقب النزعة العقلية إلى آخر مدى، وما يترتب على ذلك من وجود ترابطات تداخلية رئيسية بين الأشياء، وأن العالم بما يحتويه من عناصر النظام والفوضى يشارك في تدعيم هذا الاتجاه. يقول هوايتهد: «توجد في العالم عناصر للنظام وأخرى للفوضى أو الإضطراب وهذه وتلك تفترض وجود علاقات ترابطية بين الأشياء، فالاضطراب أو الفوضى يساهم مع النظام في الخاصية العامة التي تؤكد الإشارة إلى وجود ارتباطات تداخلية بين الكثير من الأشياء». وطبقاً لهذا يؤكد هوايتهد: «أنه لا يمكن تصور أي كيان وهو مستقل تماماً عن نسق العالم، وأن على الفلسفة التأملية أن توضح هذا».

وما ذلك إلا لأن الارتباطات التداخلية بين الأشياء تتضمن ترابط الأفكار المترتبة عليها أيضاً، بحيث يصعب علينا بتر فكرة عن شيء، أو فصلها عن بقية الأفكار، بل إن هوايتهد يحذرنا من هذا الفصل وذاك التجريد، ويقرر أن النظر في أي فكرة منفصلة لا يكون له أي معنى. يقول هوايتهد: «إن الأفكار الرئيسية، يفترض وجود بعضها البعض الآخر، وحينما تفصل بينها، لا يكون لأي منها أي معنى».

إن الأفكار الميتافيزيقية، هي أفكار بالغة أو مطلقة العمومية، وثمة أفكار أقل منها في درجة العمومية، وهي الأفكار العلمية إلا أننا يجب أن نلاحظ أن الأفكار الميتافيزيقية «لا تكون قابلة للتحليل أكثر من ذاتها» وأن على كل فكرة ميتافيزيقية أن تبين ضرورتها بالنسبة إلى غيرها من الأفكار الميتافيزيقية، وأن تكون متساوية

معها من حيث العمق». وعلى هذا النحو يتم ترابط الأفكار الميتافيزيقية في نسق، بمعنى أن النسق الميتافيزيقي يتكون من أفكار مطلقة العمومية، لا تقبل التحليل إلى أكثر من ذاتها، وتكون ضرورية لإقامة النسق، وكل فكرة تتساوى مع الأخرى من حيث الأهمية والعمق، ثم من الترابط الذي يربط تلك الأفكار في نسق. أما النسق العلمي فإنه يربط بين أفكار أقل عمومية في مبدأ هو بدوره أقل عمومية من المبادىء الميتافيزيقية.

الترابط إذن مطلب رئيسي من مطالب تشكيل النسق الميتافيزيقي عند هوايتهد، لكنه ليس المطلب الوحيد، إذ يجب أن يتوفر لهذا النسق مطلب آخر، هو المطلب المنطقي، والخلو من التناقض «أما تعريف المنطق فيتضمن تمثل المنطقية العامة في أمثلة جزئية، ومبادىء الاستدلال وثمة مطلب آخر، يرتبط بالمطالب السابقة، وهو أن الأفكار الميتافيزيقية، المؤسسة للنسق الميتافيزيقي، يجب أن تكون ضرورية لا ممكنة. إن الملامح الميتافيزيقية للكيانات الفعلية هي ملامح كاملة للعمومية، فهي من ثم لا بد وأن تكون كلية أي تتجسد في كل الأشياء بالضرورة. وضرورة كلية المبادىء الميتافيزيقية يعني أنها ليست ممكنة، فالإمكان علامة المبادىء الأقل درجة من حيث الكلية والعموم. المبادىء التي هي أدنى من المبادىء الكلية. وهذا يعني أن ضرورة الأفكار الميتافيزيقية تترتب على كليتها إذا كانت الأفكار جزئية لم تكن ضرورية وإنما كانت ممكنة. يقول هوايتهد: «أن النسق أو المخطط الفلسفي يجب أن يكون ضرورياً بمعنى أنه يجب أن يحمل في ذاته ضمانه الخاص لكلية أفكاره خلال كل الخبرات فالأفكار الميتافيزيقية تحمل ضمانها لكلية أفكارها خلال كل الخبرات على أساس تمكنها من تفسير كل عناصر الخبرة بصورة تتسق معها».

وهكذا نجد أنفسنا أمام محك آخر نستند إليه في إقامتنا لنسق ميتافيزيقي من الأفكار، وهو أن هذا النسق يجب أن يكون قادراً على تفسير أي عنصر بمصطلحات مستقاة منه. ولكن من الأهمية بمكان أن نبين بوضوح ودقة ما هو المقصود هنا بكلمة تفسير: إن هوايتهد يعني بهذه الكلمة «أن كل شيء نشعر به أو نفكر فيه أو نتمتع به أو ندركه أو نرحب به تكون له خاصية المثال الجزئي للنسق

العام» وهذا يعني أنه لما كانت المبادىء الميتافيزيقية عامة بالنسبة إلى أي كيان فعلي، ولما كانت كل الكيانات الأخرى والحوادث. . . إلخ مشتقة من الكيانات الفعلية طبقاً للمبدأ الأنطولوجي، فيجب أن يكون في الإمكان تفسير أو توضيح أو بيان أي شيء باعتباره مثالاً جزئياً من أمثلة النسق الميتافيزيقي. ومن ثم فإن التفسير الفلسفي يعد من أكثر المحكات أهمية في بيان كفاءة وكفاية النسق الفلسفي.

ونسق الأفكار الميتافيزيقية يجب أن يكون قابلاً أيضاً للتطبيق إلا أن قبول هذا النسق للتطبيق على بعض عناصر الخبرة الأخرى. ومن هنا فيجب أن نقرر أن نسق الأفكار الميتافيزيقية يجب أن يكون قابلاً للتطبيق وكافياً لتفسير كل عناصر الخبرة في نفس الوقت.

وينبغي أن نلاحظ أن خواص الأفكار الميتافيزيقية الآنفة الذكر والتي تتمثل في كونها كاملة أو مطلقة العمومية وكونها كلية وضرورية وذات علاقات ترابطية وكونها منطقية وقابلة للتطبيق وكافية للتفسير تتوافق مع المبدأ الأنطولوجي على النحو الذي ذكرناه، أي باعتباره موضحاً للمشكلة الرئيسية التي تحدد موضوع الميتافيزيقا. كما أن هذه الخواص ذاتها تؤلف فيما بينها المتطلبات التي ينشدها النسق الميتافيزيقي، أو المعايير أو المحكات التي يهتدي بها في تشييده، والتي يقيم على أساسها مصطلحاته، إنها تعبر عن الغاية المثلى التي تهدف إلى تحقيقها أية محاولة ميتافيزيقية وإن كان الأمر يتطلب أكثر من ذلك، أنه يتطلب بصيرة نافذة، وتمكناً لغوياً فائقاً. يقول هوايتهد: «إن الفلاسفة قد لا يأملون في بعض الأحيان النجاح وهم بصدد صياغة المبادىء الميتافيزيقية الأولى: ذلك أن ضعف البصيرة وعدم التمكن من اللغة قد يقف حائلاً صلباً دون تحقيق هذا الأمل. إن الكلمات والعبارات يجب أن تمتد إلى ما وراء استخدامها العادي لكي تصبح ذات عمومية أكبر، كما يجب ألا تظل صامتة أمام القفزات التخيلية و الواقع أنه ليس ثمة مبدأ أول يستعصى على المعرفة، أو يهرب من قبضة البصيرة لكن صعوبات اللغة، ونقص التفسير التخيلي هو الذي يمنع التقدم من هذا المجال».

ج - منهج الميتافيزيقا :

تتمثل مهمة الميتافيزيقا كما رأينا في محاولة تصور طبيعة «الواقعة الكاملة» أو الكيان الفعلي ومن ثم فهي تأمل في الكشف الآن هو: كيف تتمكن الميتافيزيقا من الكشف عن طبيعة الواقعة الكاملة؟ وأي منهج تتبعه وهي بإزاء محاولتها إيجاد الأفكار العامة أو الملامح الكلية للكيانات الفعلية؟

لقد رأينا فيما سبق أن الميتافيزيقا عقلية الاتجاه، وأنها تتعقب تلك الناحية العقلية إلى آخر مدى إلا أن هذا لا يعني عند هوايتهد أن المنهج الأساسي للميتافيزيقا هو منهج استنباطي نستنبط فيه القضايا من المقدمات بواسطة العقل وقواه الاستنباطية «إن هوايتهد لا يوافق تماماً على أن يكون هذا المنهج الاستنباطي هو منهج الميتافيزيقا» ولم يوافق على تلك الدجماطيقية القاطعة، والتي تذهب إلى أن المقدمات تمثل تصورات أو معاني أو مبادىء في غاية الوضوح واليقين والتميز وأنه لا سبيل إلى الشك فيها وما دامت المقدمات واضحة ومتميزة ويقينية على هذا النحو فإن القضايا التي يمكن أن نستنبطها منها يجب أن تكون يقينية أيضاً وواضحة ومتميزة لأنها باختصار مشتقة من تلك المقدمات.

يقول هوايتهد: «إن فكرة خاطئة تعلقت بالمنهج الفلسفي، وهي أن هذا النهج ذو طابع دجماطيقي لأن مقدماته واضحة غاية الوضوح ومتميزة ويقينية وأن على مثل تلك المقدمات يشيد النسق الاستنباطي الفكري» ويرى هوايتهد أن ديكارت مسؤول إلى درجة كبيرة عن إعادة بعث هذه الفكرة الخاطئة، وذلك حينما حاول إخضاع العلوم الفيزيقية للرياضيات تلك الرياضيات التي تعتمد أساساً على المنهج الاستنباطي. وأن ليبتز قد زاد الطين بلة حينما اقترح ما أسماه بالحساب والذي كان له أثره البالغ على من تابعه من المفكرين والفلاسفة المحدثين والمعاصرين.

أما هوايتهد فلقد هاجم هجوماً مراً المنهج الاستنباطي قائلاً أن: «لا يمكن أن تكون لدينا أولاً أفكار واضحة ومتميزة كنقطة بداية، فالتعميمات النهائية هي هدف أو غاية الميتافيزيقا وليست بداياتها أو مقدماتها» ومعنى هذا أن ما يعتمد عليه الاستنباط، وهو تلك المقدمات ذاتها، يمكن الشك فيها، فإذا ما شككنا فيها،

انهار بالتالي كل البناء الذي يعتمد عليها، ومن جهة أخرى يقرر هوايتهد «أن المنطق الاستنباطي ليس له ذلك الامتياز القسري، الذي سلم الناس له به، إذ عندما نطبق ذلك المنطق على أمثلة جزئية، يختل منهجه في الحكم عليها، ابتداء من مقدمات يعتبرها بينة بذاتها» كما أن هوايتهد يقف موقف الرفض إزاء أية محاولة تجعل الفلسفة خاضعة للرياضة. أو التعبير عنها رياضياً، فهو قد رأى «أن الفلسفة تضل أيما ضلال إذا تم التعبير عنها برموز رياضية».

إن الفلسفة تبحث عند هوايتهد عن تلك المقدمات، ولا تتخذها كنقطة بداية، وإذا كان الأمر كذلك، فإنها لا يمكن أن تكون استنباطية. ويرى هوايتهد أن كلاً من ديكارت واسبينوزا وليبنتز قد أساءوا تصور المنهج الذي اتبعوه فعلاً في تفكيرهم الميتافيزيقي، فلم يكن المنهج الذي اتبعوه منهجاً استنباطياً يبدأ من مقدمات بديهية وواضحة بذاتها ثم يتم استنباط كل القضايا ابتداء من تلك المقدمات. إن المنهج عندهم هو الذي أوصلهم بطريقة عكسية إلى ما وصلوا إليه من مقدمات، وحينما نفحص أفكارهم بدقة فإننا لا نجد الأمر مجرد دلالات دجماطيقية، إن منهجهم الأساسي مثل أي منهج من مناهج كبار الميتافيزيقين يتضمن البحث عن المبادىء الأولى، هذا هو المنهج الذي اتبعوه، والمحاولة التي حاولوها في سبيل الوصول إلى المبادىء الأولى أو الأفكار القصوى.

ويذهب هوايتهد إلى تقرير أن النشاط المتعلق بالبحث ليس شيئاً آخر غير نشاط العقل والاستدلال العقلي في صورته الأساسية. وهذا يعني أننا نتوصل إلى الملامح الأساسية للعقل أو التعقل من خلال النشاط البحثي هذا وليس من خلال منهج استنباطي. وبهذا المعنى تحدث هوايتهد عن العقل التأملي كمضاد للعقل الاستنباطي وللعقل التحليلي. ويؤكد أن ما يعنيه بكلمة «تأملي» هو اتجاه ذلك العقل إلى طلب البحث ومن ثم فاهتمام الفلسفة التأملية، هو اهتمام موجه إلى البحث أو إلى طلب البحث هذا، وليس موجهاً نحو استنباط قضايا من مقدمات ولعل هذا هو السبب في أن هوايتهد كان يعرف الميتافيزيقا بأنها «الفلسفة التأملية التي تحاول تشكيل نسق. . .» أو أنها «العلم الذي يبحث عن اكتشاف الأفكار العامة. . .».

لكن الذي يعنينا الآن هو إحاطة اللثام عما يتضمنه العقل التأملي، وذلك في

ضوء المنهج . لقد أشار هوايتهد إلى أن «العقل التأملي يجب ألا يعاق في جوهره بواسطة المنهج» ذلك لأنه يهدف بطبيعته الأصلية إلى البحث عن المنهج في نفس الوقت الذي يبحث فيه عن المبادىء الأولى . وذلك لا يعني أن ليس ثمة منهج ، وأن البحث الذي يقوم به العقل التأملي هو بحث عشوائي وجزافي ، ولكنه يعني أن هذا المنهج لا يكون ثابتاً ومحدداً كما هو الأمر بالنسبة إلى المنطق الاسنباطي ، أي تكون ثمة مقدمات أو مبادىء أولى لا تحتاج إلى برهنة أو استنباط أو بحث وإنما نسلم بها تسليماً ، ثم تكون هي أساس كل استنباط ، ونقطة بداية المنهج الاستنباطي . وهوايتهد لا يوافق أيضاً على الاستنباط القياسي ، بل وهاجم القياس الأرسطي ، من ناحية عقمه وإجدابه وعدم تقديمه لأية معارف جديدة ، ورأى أن هذا لا يتفق تماماً مع النشاط البحثي الميتافيزيقي .

إن المشكلة تنحصر الآن في أن المنهج الذي نتوصل به إلى المبادىء الأولى يثير صعوبة من حيث أن تلك المبادىء ذاتها تتضمن مبادىء المنهج . يقول هوايتهد : «لقد اكتشف الإغريق السر الذي يحتمل الشك ، وهو أن العقل التأملي ذاته يكون موضوعاً لمنهج منظم ، لقد قيدوه رغم خاصيته الفوضوية بدون أن يحطموا وظيفته البحثية فيما وراء حدوده . . . إن العقل يدرك الخطوط المنظمة لكل ما هو عقلي ، ولكن التأمل يعبر عن تجاوز العقل وتساميه عن أي منهج جزئي . إن سر الإغريق يكمن في محاولاتهم تقييد العقل بواسطة المنهج حتى وهو في حالات تفوقه أو تجاوزه أو تساميه ، ولكنهم لم يعوا قيمة كشفهم الثمين هذا ، لكن جهود أكثر من عشرين قرناً استطاعت أن تعني ذلك الاكتشاف ، وأن تقدر قيمته» .

أما كيف استطاع هوايتهد أن يتصور هذا المنهج المنظم للعقل التأملي والذي يتجاوز المناهج الخاصة Special Methodes فذلك هو ما سنبينه الآن .

إن الميتافيزيقا عبارة عن البحث عن ، أو محاولة إيجاد الملامح العامة للكيانات الفعلية . ولقد رأينا أن المبدأ الأنطولوجي قد انتهى بنا إلى أن تلك الكيانات الفعلية تجسد الملامح العامة التي يجب أن نبحث عنها في خبراتنا عن تلك الكيانات يقول هوايتهد : «إن معطياتنا ، هي عالمنا الفعلي ، الذي يتضمن - فيما يتضمنه - ذواتنا . وهذا العالم الفعلي ينتشر ويمتد بحيث يمكن ملاحظته

ومشاهدته بطريقة تتكون عنها خبراتنا المباشرة. وتوضيح خبراتنا المباشرة هو التبرير الوحيد لأي فكر، ومن ثم فإن نقطة البداية لأي فكر، تتمثل في الملاحظة التحليلية لمكونات تلك الخبرة».

وهذا يعني أننا يجب أن نعتمد على الخبرة، إذا أردنا أن نكتشف الملامح العامة للكيانات الفعلية. لكن صعوبة عاتية تواجهنا هنا، وتلك الصعوبة لا تتعلق بالمنهج وحسب، ولكنها تتعلق أيضاً بتحديد مكونات الخبرة على نحو دقيق، فيلاحظ أولاً أن «الملاحظة التحليلية لمكونات الخبرة المباشرة، ليست من الأمور اليسيرة، وليست عملية دقيقة ومباشرة وواضحة المعالم أو بمعنى آخر أن مكونات الخبرة ـ أياً ما كانت ـ لا تكون واضحة وقاطعة ومحددة ومباشرة التمييز. يقول هوايتهد: «ثمة رأي يقرر أن الخبرة الشعورية، تكون واضحة وقاطعة من حيث المعرفة، واضحة وقاطعة العناصر، واضحة وقاطعة الارتباطات والعلاقات بينها وبين بعضها البعض. إن هذا التصور يوحد بمساواة بين خبرات دقيقة ومرتبة ومحددة ومنهجية وليس ثمة رأي أبعد عن الصواب من هذا الرأي، فإن المساواة بين الخبرة وبين المعرفة الواضحة هو أمر بعيد عن الصواب، كما أننا نجد في حياتنا، في أي لحظة منها، بؤرة من الاهتمامات بعضها يدرك بوضوح، بينما يكون البعض الآخر أقل إدراكاً، بينما يكون البعض الثالث منعدم الإدراك، أو يكون في ظلام الإدراك، فإن ذلك الظلام يخيم على ما لا يدرك، بحيث لا يكون واضحاً، فلا نشعر به».

وليس من شأننا الآن أن ندخل في تفصيلات أبستمولوجية، لكننا نكتفي الآن بذكر «أننا نشعر بأي تحليل واضح وقاطع وكامل للخبرة المباشرة في ضوء التفاصيل العديدة التي تحتويها»، وأننا لا يمكن أن نصل إلى طبيعة مكونات الخبرة إلا بعملية عقلية أو بعملية استدلالية بالغة التعقيد ـ سنشرع فوراً في بيانها.

يذهب هوايتهد إلى أن ما نلاحظه من عناصر الخبرة، هي تلك العناصر التي تكون حاضرة بوضوح أمام شعورنا وحضورها الواضح للشعور إنما ينجم عن اختلافاتها وتغيراتها. يقول هوايتهد: «إن ما هو واضح ومميز في خبراتنا، لا يكون كذلك إلا لاختلافه أو تغيره، وبقائه لمدة معتدلة أمام شعورنا تكفي لإثبات

أهميته» وسبب اشتراط بقائه مدة معتدلة، فهو لكي يتمكن من شعورنا من التأثر بوضوح.

ويقول هوايتهد: «إننا عادة ما نلاحظ بواسطة طريقة الاختلاف. ففي بعض الأحيان نرى فيلاً، وفي بعضها الآخر لا نراه، والنتيجة هي أن الفيل حينما يكون حاضراً يلاحظ «إن سهولة الملاحظة تعتمد على الحقيقة القائلة بأن الموضوع الملاحظ يكون هاماً حينما يكون حاضراً، لكنه يكون غائباً في أحيان أخرى، ويقصد هوايتهد بذلك أن الأشياء أو الملامح التي تكون دائماً على وتيرة واحدة غالباً ما لا نلاحظها، أما الملامح التي تتغير، أي تظهر ثم تختفي وهكذا، فإنها تثير انتباهنا، وبالتالي نتمكن من ملاحظتها، ولعل هوايتهد كان يقصد طريقة الجمع بين الاتفاق والاختلاف، فهذه الطريقة أقرب إلى جوهر تفكيره من تفكيره من طريقة الاختلاف، لأن ما يتغير بوضوح يكون حاضراً ثم... يغيب أو يكون غائباً ثم يصبح حاضراً.

والميتافيزيقا عند هوايتهد تهتم بتلك النقطة اهتماماً بالغاً، لأنها تعني أن اكتشاف الملامح الميتافيزيقية بواسطة الخبرة يشوبه بعض الصعوبات فالعوامل التي تكون مستعدة للظهور والملاحظة هي العوامل المتغيرة والممكنة، وهي عوامل غير ميتافيزيقية أما العوامل الأخرى، فلكونها عامة وتختص بالملامح الكلية للأشياء فهي ثابتة غير متغيرة، ومن ثم تكون غير ملاحظة. يقول هوايتهد: إن ما هو ضروري غير متغير، ولهذا السبب يبقى في الفكر مظلماً وغامضاً».

وهذه الصعوبة لا تتصل بالميتافيزيقا وحسب، بل تتصل بالعلم أيضاً فما يلاحظ بسهولة هي التفاصيل السطحية التي تهمنا في حياتنا اليومية العادية، أما التعميمات العلمية فلا تكتشف فقط بواسطة الملاحظة الموجهة بنظرية، فبدون تلك النظرية، يكون من المستحيل أن نعرف أو أن نجد ما نبحث عنه» بدون النظرية لا يمكن أن نعرف ما نحدده من كل المعطيات المقدمة لنا «فوضوح ما نبحث عنه يعتمد على نظرية تكون موجهة لنا» وهذا لا ينطبق على العلم وحده وإنما على الفلسفة أيضاً» فبدون النظرية الفلسفية لا يتوفر لنا معيار صدق لما نبينه أو ندركه». ولقد عرف العلم هذا تماماً خصوصاً حينما توصل إلى مذهب الفرض العامل ذلك الفرض الذي بين هوايتهد أهميته القصوى بالنسبة إلى العلم والفلسفة

على حد سواء. يقول هوايتهد: «إن مثل ذلك الفرض يوجه الملاحظة، ويحدد بوضوح ما يلاحظ: إنه يشير إلى المنهج. وانها لمخاطرة كبرى أن تعمل في أي ميدان فكري بدون نظرية واضحة» ويقول في نص آخر «إن الفلسفة التأملية تجسد منهج الفرض العامل». وهذا يعني أن التعميمات العلمية والميتافيزيقية لا يمكن التوصل إليها بدون الملاحظة الموجهة بنظرية تتعلق بطبيعة تلك التعميمات ذاتها. وحين يذكر هوايتهد أن الفلسفة التأملية تجسد منهج الفرض العامل فإنه إنما يؤكد أن هذا المنهج متضمن في طبيعة للتأمل أو العقل التأملي.

لكن من أين نحصل على النظرية التي هي فرضنا العامل؟يجيب هوايتهد بأننا نحصل على النظرية ونشتقها بواسطة البصيرة المباشرة، ومن طبيعة معطياتنا أي من عالمنا الفعلي الذي يتضمن ذواتنا. ونحن لن نستطيع الآن أن نعطي تحليلاً كاملاً «للبصيرة المباشرة» إلا إذا عرضنا لنسق الأفكار الميتافيزيقية وتخطيطه فيما بعد. لكننا يجب أن نؤكد الآن على أن هوايتهد يرفض أن يعطي تلك البصيرة المباشرة أي صورة معرفية أسمي من صور المعرفة الأخرى ومنفصلة عنها، إن البصيرة المباشرة ليست إلا وجهاً أو جانباً من منهج الفرض العامل، وهو المنهج الذي نستطيع أن نتوصل به إلى كل التصورات المعرفية، وإن كانت لا تبدأ عملها ـ إن صح القول ـ في التعميمات الميتافيزيقية إلا في مراحل متقدمة من الفكر، وهي المراحل التي تعقب التحليل السابق لتعميمات أقل عمومية تحدث في دوائر علمية خاصة يقول هوايتهد: «إن البناء يجب أن يكون نابعاً أولاً عن تعميمات جزئية يتم التوصل إليها في دوائر خاصة بالاهتمامات الإنسانية مثل الفيزيقا والفزيولوجيا، والجمال والمعتقدات الأخلاقية وعلم الاجتماع واللغة باعتبارها مستودعاً للخبرة الإنسانية فحينما نبدأ بدائرة من تلك الدوائر المعرفية فإننا نلاحظ أن ملامح معينة في تلك الدائرة يمكن أن تكون عامة أي يمكن أن تمتد إلى ما وراء دائرتها الخاصة. ونحن ندرك ذلك بواسطتها البصيرة المباشرة فإذا تم لنا ذلك فإن تعميماتنا الخيالية تكون من تلك الملامح العامة معرفة ميتافيزيقية عامة. ونحن نستطيع بهذه الطريقة التي يسميها هوايتهد بطريقة أو منهج العقلية الخيالية أن نكتشف الثابت والضرورات اللامتغيرة التي فشلت في اكتشافها أو ملاحظتها طريقة الاختلاف السابقة الذكر، والتي قلنا أنها لا يمكن أن

تلاحظ إلا ما يتغير، أما ما يظهر ثم يختفي، يقول هوايتهد: «إن طـريقة العقلنـة الخيالية تنجح فيما فشلت فيه طريقـة الاختلاف، فهي تـلاحظ الثابت الحـاضر دائماً، الذي فشلت طريقة الاختلاف في ملاحظته».

إن المبادىء الميتافيزيقية التي نصـل إليها بـالتعميم الخيالي تؤلف «الفـرض العامل» الذي نستطيع أن نفسر في ضوئه العناصر المختلفة للخبرة. ويتم اختبار صحة الفروض بمدى قدرتها على التفسير، أي بامتداد وانتشار قابليتهـا للتطبيق على كل الخبرة. فإذا لم تكن لديها تلك القدرة وذلك الامتداد ما كانت مبـادىء ميتافيزيقية، وإنما أصبحت مبادىء خاصة بالدائرة التي نبعث منها أساساً. ويقول هوايتهد: «يتم اختبار التجربة الخياليـة بمدى قبـولها للتـطبيق فيما وراء دائـرتها الجزئية التي نبعث منها. وفي حالة فقدانها لهذا الامتداد التطبيقي، فإن التعميم البادىء من الفيزيقا مثلاً سيبقى كما هو مجرد تعبير عن أفكـار قابلة للتـطبيق في الفيزيقا وحسب. إن من أحد جوانب نجاح التعميم الفلسفي إذا اشتق من الفيزيقا مثلاً ـ أن يكون قابلاً للتطبيق على دوائر من الخبرة أكبر من الفيزيقا».

إن منهج العقلنة الخيالية هو ذلك المنهج المنظم الذي يتبعه العقل التأملي، ويتكـون هذا المنهـج من ماهيتـه الأساسيـة من البصيرة المبـاشـرة البـاحثـة عن التعميم. ويعطينا ديكارت مثالاً على ذلك المنهج فلقد استطاع بواسطة البصيرة المباشرة أن يصل إلى تعميمين كبيرين هما الفكر والامتداد وجعلهما يعبران عن ملامح ميتافيزيقية لنوعين من الجواهر: الفكرية والمادية، وسوف نرى فيما بعد أن بصيرة ديكارت كانت صحيحة، ولكن تعميه لم يكن كذلـك، فالفكـر والامتداد ليسا من الملامح المتيافيزيقية المتعلقة بالكيانات الفعلية، على الرغم من أنهما يمثلان أكثر الملامح عمومية بالنسبة إلى بعض الأشياء.

ويجب أن نلاحظ أن منهج «التعميم الخيالي» هو منهج «فرض» أساساً، فلسنا نملك يقيناً لا يمكن الشك فيه عن صحة البصيرة المباشرة. ولعل عدم توفر مثل هـذا اليقين، يبلور سبب تمسك الفلسفـة والعلم في بحوثهمـا بمنهج أو طـريقة «الفرض العامل» وهذا يعني أن العقلنة الخياليـة يجب أن تؤخذ كفـرض. ويتم التأكد من صحة هذا الفرض، إذا تأكد لنا قبوله للتطبيق فيما وراء منبعه المباشر أي إذا أعطانا رؤية شمولية وإذا حقق المطلبان الرئيسيان، الترابط والكمال المنطقي.

إن المنهج الميتافيزيقي العام يعني بالضبط اتقان نسق من الأفكار، يتم اختباره داخلياً بواسطة محكات الترابط والتناسق المنطقي، وضرورة كليته، وخارجياً بواسطة مدى قبوله للتطبيق، وكفاءته في التفسير. يقول هوايتهد: «أن المنهج الصحيح للبناء الفلسفي يتمثل في إقامة نسق من الأفكار، بأعظم وأكمل ما يمكن، بحيث نتمكن بواسطته من الكشف عن تفسير كل الخبرة بدون أدنى عائق» إن هذا هو المنهج الذي اتبعه في الواقع كبار الميتافيزيقين، ذلك أن كل نسق من الأنساق الميتافيزيقية العظيمة كان يحاول أن يدرك طبيعة الموجودات الفعلية بواسطة تأسيس أو تشييد نسق، وكل نسق حدث في تاريخ الفلسفة كان «تجربة خيالية في محاولة إدراك طبيعة الشيء».

ويذهب هوايتهد إلى أنه لكي نقيم نسقاً فلسفياً ناجحاً فإن علينا «أن نعطي لكل فكرة ميتافيزيقية أقصى امتداد لها. . . وألا يكون المبدأ الميتافيزيقي محدد بضرورة معناه، أو بمعناه الضروري» ومعنى هذا أن أفكارنا الميتافيزيقية يجب أن تكون مطلقة العمومية، وكلية، وتتجاوز نطاق المعنى المحدد والضروري، والمباشر إلى نطاق آخر أكثر رحابة وأكثر اتساعاً. وحينما لا نحدد الفكرة أو المبدأ، بأكثر من معناها الضروري، فإننا لن نكون على بينة من كونها كاملة العمومية أو حتى ضرورية، وبالتالي لن نتمكن من تحقيق ترابط الأفكار الميتافيزيقية بسبب اقتصار كل منها على معنى ضيق محدود. ولعل هذا هو السبب في فشل ديكارت مثلاً في ربط الفكر بالامتداد في فكرة أكثر عمومية منهما فظل الفكر عنده منفصلاً عن الامتداد أو ظل الامتداد عنده لا مترابط مع الفكر، لكن الفهم الأمثل للمنهج المميتافيزيقي لا يمكن أن يتم إلا بعد تقديم «مخطط أو نسق المقولات» ذلك المخطط الذي عكف هوايتهد على وضعه في أواخر حياته، وأراد به تقديم نسق ميتافيزيقي متقن فيه إسهاب أكبر، وركائز يمكن أن ننطلق منها إلى فحص المشاكل الفلسفية الكبرى. وسوف نلمس خلال قيامنا بتتبع المقولات أن الأفكار قد تم اختيارها بمحكات الترابط، والتوافق والكلية، وإمكانية التطبيق، والكفاءة.

وسوف نوضح ذلك في الفصل القادم.

٧ ـ تعددية الكيانات الفعلية :

حينما أعلن هوايتهد أن المشكلة الميتافيزيقية النهائية تتمثل في محاولة تصور «الواقعة الكاملة»، فإنه إنما كان يشير إلى أن هذا التصور لا يمكن أن يتبلور إلا في ضوء الأفكار الرئيسية المتعلقة بطبيعة الواقع . . ومن أهم وأعظم تلك الأفكار من الناحية الميتافيزيقية فكرتنا أو تصورنا عن الوجود، ذلك الوجود الذي ركز عليه المبدأ الأنطولوجي ، كما رأينا ذلك فيما سبق. ومن هنا فإن المبدأ الأنطولوجي يعد مقولة أخرى إلى جانب مقولة أو فكرة الوجود. كما أن المبدأ الوجودي «الأنطولوجي ، يشير ضمناً أو صراحة إلى مقولة ثالثة هي مقولة الكيان الفعلي أ مقولة Ovoia أو الجوهر أو المونادِ. . . إلخ .

ومصطلح الكيان الفعلي يشير في معناه الأول إلى المقولة العامة المتعلقة بذاك that الذي يكون أو يوجد، أي يشير إلى ovoia أو الجوهر أو المونـاد. . . وما يماثلها، كما يشير في معناه الثانوي إلى طبيعة ذاك الذي يوجد أو يكون من ناحية جوهرية ولكن يجب أن نلاحظ هنا وبعناية كبيرة أن مقولة الكيان الفعلي لا تستلزم منطقياً أي تصور خاص بطبيعة الكيان الفعلي . بمعنى آخر إن مقولة الكيان الفعلي لا يمكن أن تكون مقدمة واضحة ومحددة يمكن أن نستنبط منها طبيعة الكيان الفعلي ، فإذا عالجنا هذه المقدمة على أنها مقدمة ـ وهذا غالباً ما يحدث ـ فإن ذلك يعني أن تصوراً خاصاً بطبيعة الكيانات الفعلية كان متضمناً في معنى المقدمة . وحينئذ فلن يكون أمامنا في المقدمة مقولة كيان فعلي وأنما سيكون أمامنا في المقدمة مصطلح الجوهر بالمعنى الثانوي. ونحن لا نقبل أن يكون الفعلي فكرة أو مقولة رئيسية وأن يكون في نفس الوقت طبيعة للكيان الفعلي أو الجوهر أو الموناد، فطبيعة الكيان الفعلي يجب أن نكتشفها، أما الكيان الفعلي ذاته فمقولة أو فكرة رئيسية نفكر فيها . والحق أن هذه المسألة قد أثارت الكثير من الحوار والجدل بين الفلاسفة على مختلف مذاهبهم، كما كانت هي أساس ما يسمى الأن بالمشكلة الميتافيزيقية .

ونحن حينما نحاول تأمل حوادث الفكر الميتافيزيقي الرئيسية، ونجاهد في أن نكتشف فيها طبيعة الكيانات الفعلية ، فإن اهتمامنا يكون موجهاً بالدرجة الأولى نحو تصور طبيعة الكيانات الفعلية ، تلك الطبيعة التي توصل هوايتهد إلى الكشف

عنها حين ذكر عن المبدأ الأنطولوجي: «إن الكيانات الفعلية، والتي يمكن أن نعطيها أيضاً مصطلح الحادثات الفعلية هي الأشياء الواقعية النهائية التي يتكون منها العالم، فليس ثمة شيء واقعي أو أكثر واقعية من تلك الكيانات الفعلية. وتلك الكيانات الفعلية تتمايز فيما بينها: فالله كيان فعلي، ومن ثم فهو ألطف وجود مادي في الخلاء البعيد. إلا أنه على الرغم من وجود درجات من الأهمية والاختلاف في الوظيفة بين الكيانات الفعلية، فإن هذه الكيانات توجد على مستوى واحد من حيث المبدأ، فالوقائع النهائية تتشابه من حيث كونها كيانات فعلية».

ويمكن ـ بوجه ما من الوجوه ـ قراءة الفقرة السابقة باعتبارها صياغة أخرى للمبدأ الأنطولوجي، إلا أن هذه الفقرة تشير ـ من وجه آخر ـ إلى بعض الأفكار الجديدة التي لم يسبق للمبدأ الأنطولوجي أن كشف النقاب عنها. إنها تشير إلى إيضاحات وأفكار رئيسية نتمكن بواسطتها من تفسير أكيد للمبدأ الأنطولوجي فهي لم تكتف بالإشارة إلى تعددية الكيانات الفعلية وحسب، بل إنها إشارات أيضاً إلى وجود تمايز بين بعضها البعض، وهذا التمايز أو الاختلاف يتمثل في وجود درجات من الأهمية، ودرجات من الاختلافات في الوظيفة بين الكيانات الفعلية، وتلك الإشارات تعتبر جديدة بالنسبة إلى ما سبق وأن أكده المبدأ الأنطولوجي من قبل، بمعنى أنها لا يمكن أن تعتبر بمثابة استنتاج منطقي منه وحسب. ولقد أكد المبدأ الأنطولوجي على أن «بعض الكيانات تكون فعلية» أو يوجد على الأقل كيان فعلي واحد». وهو في تأكيده هذا كان يتوافق مع المذهب الأحادي والمذهب التعددي في نفس الوقت، أما الفقرة التي ذكرناها فهي تؤكد على تعددية الكيانات الفعلية ومن ثم تقصي المذهب الأحادي تماماً عن طريقها.

والواقع أن المذهب الأحادي والمذهب التعددي أو مذهب الكثرة قد انبثقا عن التفكير في المشكلة العامة المتعلقة بطبيعة الكيان الفعلي أو الجوهر أو الموناد. . . هل هو واحد أو كثير؟ وهل هو محدود أو لا محدود من حيث طبيعته؟ ولقد رأينا في نص سابق «أن هناك من قال بجوهر واحد، وهناك من قال بأكثر من جوهر واحد، وأكد البعض على أن طبيعة الكيان الفعلي محدودة بينما أكد البعض الآخر على أنها لا محدودة». ونحن لا نستطيع أن نناقش هذا المذهب أو ذاك دون

أن ننظر في «طبيعة ذاك. الذي يوجد أن يكون. إن البحث في طبيعة ذاك الذي يوجد أي البحث في طبيعة الكيان الفعلي أو الجوهر قد قاد الكثير من الفلاسفة من بارمنيدس حتى ماكتجارت إلى أن يقرروا أن هذا الكيان الفعلي أو الجوهر يجب أن يكون واحداً ثابتاً حاصلاً على اكتفاء ذاتي وكلاً وحدوياً، وبمعنى آخر قاد الكثير من الفلاسفة إلى أن يقيموا مذاهب احادية. وبديهي أن مذاهب الكثرة أو التعددية تقف موقفاً مضاداً من المذاهب الاحادية.

ولقد رفض هوايتهد المذهب الأحادي من زاويتين جوهريتين: الأولى تتمثل في عدم قدرة هذا المذهب على تحقيق الترابط والذي اعتبره هوايتهد محكماً أو معياراً هاماً يجب توفره في كل فكر ميتافيزيقي، والثانية تتمثل في خطأ التوحيد بين ملامح معينة اعتقد المذهب الاحادي أنها تكوّن الطبيعة الميتافيزيقية للكيان الفعلي. ولا بد أن ننظر الآن في هذين النقدين الموجهين للمذهب الاحادي.

فمن ناحية أولى يقرر المذهب الاحادي أنه لا وجود إلا لكيان واحد يتصف بأنه فعلي، أي لا وجود على الحقيقة، أو بالمعنى الكامل للوجود إلا لكيان فعلي واحد، وهذا الكيان الفعلي الواحد له طبيعة ميتافيزيقية محددة، تتمثل في ملامح ضرورية للوحدة واللاتغير، هذا هو ما قرره ميتافيزيقي صحيح يجب أن يضع في اعتباره الكثرة الملاحظة من الكيانات، وأن ينظر بعين الاهتمام إلى ملامح أخرى غير تلك التي ذكرها أنصار المذهب الأحادي، كان ينظر مثلاً في التغير، والاضطراب أو اللانظام، والشر والخطأ... إلخ. نعم لقد اضطر المذهب الأحادي أن ينظر في مثل هذا، ولكنه طرد هذه النظرة لا في إطار الكيان الفعلي الواحد في ذاته ولكن في إطار ما أسماه بأحوال أو مظاهر ذلك الكيان الفعلي الواحد. ولقد عبر هوايتهد عن اضطرار المذهب الأحادي لأن يلجأ إلى الأحوال أو المظاهر بغية النظر في ملامح التغير والاضطراب والشر والخطأ بقوله: «إن كثرة الأحوال هي مطلب ثابت، إذا أراد النسق الميتافيزيقي أن يبقي على أي بيان مباشر لكثرة الحادثات في عالم الخبرة» ويلاحظ هوايتهد أن النظرية الأحادية حينما تقدم على الأحوال أو المظاهر، فإنها تكشف في نفس الوقت عن إخلالها بمعيار الترابط، وتشير بقوة إلى لاترابطيتها المتعسفة، ويقدم لنا هوايتهد نسق أسبينوزا الميتافيزيقي كمثال على المذاهب الأحادية التي لا تحقق معيار الترابط،

ويقول: «إن الثغرة التي تمثل نقطة الضعف في نسق أسبينوزا تتمثل في تقديمه المتعسف لفكرة الأحوال إن الكيان الفعلي إذا كان كلاً واحداً، وغير متغير، ومكتف ذاتياً، فلا يمكن أن تتوافق مع طبيعته تلك اختلافات وتغيرات أحواله ومظاهره المتعددة بل واللانهائية فتصور كثرة الأحوال أو المظاهر لن يكون في هذه الحالة أكثر من تصور إضافي نضيفه إلى الكيان الفعلي الأوحد أو إضافة خارجية له أو مجرد مبدأ منفصل نلصقه بالمذهب الآحادي لصقاً تجعله يغير ذاته خلال كثرة من الأحوال والمظاهر. ولقد عبر هوايتهد عن هذا في تساؤله: «كيف يمكن أن يتولد عن الوحدة الثابتة للواقعة ما يسمى بوهم أو خداع التغير؟» الواقع أن الواحد المطلق كما تصورته الفلسفة الأحادية ينتج دائماً غموضاً واضطراباً فيما يتعلق بتفاصيله هذا بالإضافة إلى أن كثرة الأحوال والمظاهر التي نراها بوضوح في معطيات عالمنا، هي من مبدأ لا يرتبط بمبدأ الكيان الفعلي الآحادي.

ومن ناحية أخرى، يرفض هوايتهد المذهب الآحادي، من جهة توحيده الخاطىء بين ملامح معينة تتكون عنها الطبيعة الميتافيزيقية للكيان الفعلي. لكن علينا الآن أن نتساءل: ما هي تلك الملامح التي وحد بينها المذهب الآحادي بطريق الخطأ؟ إن بيان ذلك سوف يحين حينما نأتي إليه في هذا الكتاب. وسوف نرى أن هوايتهد ينعكس في مذهبه بين دور الواحد وبين دور الأحوال بمعنى أنه سيجعل الأحوال هي للكيانات الفعلية، وليس الواحد، ولما كانت الأحوال متعددة أو كثيرة، فإن هذا يعني رفضاً للمذهب الآحادي، فالواحد لم يعد يلعب دوراً رئيسياً عند هوايتهد وإنما الكثرة هي التي تلعب هذا الدور.

رفض هوايتهد إذن المذهب الآحادي، وقبل مذهب الكثرة أو التعددية، ولكننا يجب أن نعي تماماً المعنى الدقيق لقبول هوايتهد لمذهب الكثرة أو التعددية، وفي هذا الصدد يطالعنا هوايتهد بقوله: إن الوقائع النهائية متشابهة كلها من حيث هي كيانات فعلية. وهذا القول يمكن أن يكون صياغة أخرى للمبدأ الأنطولوجي روعي فيها أن تكون متوافقة مع مذهب الكثرة أو التعددية. أي أنه صياغة أخرى تعبر عن أن هناك كثرة أو تعدداً من الكيانات التي هي فعلية، وتضيف إلى ذلك أن كل الكيانات الفعلية متشابهة أو أنها كلها من نوع أساسي واحد أو أنها تظهر نفس المبادىء العامة ولكي يتضح هذا الأمر تماماً، يوجهنا هوايتهد إلى أنساق فلسفية،

ترى رأياً معاكساً لرايه، أي ترى أن الكيانات الفعلية ليست من نوع واحد، وإنما هي من عـدة أنواع مختلفـة. ويوجهنـا على وجه الخصـوص إلى نسق ديكارت الفلسفي «فلقـد ذهب ديكـارت إلى أن الامتـداد والفكـر نـوعـان مستقـلان من الكيانات الفعلية، لكل نوع منهما، ملامحه العامة، التي تختلف وتتمايز أسـاساً ثم اعتبـر ديكارت الله كنـوع ثالث من أنـواع الكيـانـات الفعليـة أو الجـواهـر أو المونادات، ويصفه بوجود يختلف تماماً عن وجود النوعين الآخرين.

لقد رفض هوايتهد كل النظريات التي تقـوم على نوعين مختلفين أو أكثـر من الكيانات الفعلية، بنفس الطريقة التي رفض بها المذهب الآحادي، لأنه رأى أن مثل هذه النظريات قد فشلت في تحقيق معيار الترابط، وأنها قد وقعت في أغلوطة «التوضيح الـزائف للعين» حين وحدت بـطريق الخطأ بين مـلامح عـامة هي في الحقيقة ليست إلا ملامح خاصة أياً ما كان من عموميتها. فلقد وقع ديكارت مثلاً في تلك الأغلوطـة أو ذلك الخـطأ حينما نـظر إلى الامتداد والفكـر كجـوهـرين وكنوعين متمايزين من الكيانـات الفعلية لهمـا ملامـح أو خواص أو مبـادىء جد متباينة، وحين يوحد ديكارت بين هذه الملامح أو تلك المبادىء ويعتبرها بمثابـة ملامح عامةً للأجسام والعقول، فإنه يقع في خطأ التوحيد. وكما قال هوايتهد «لا يستطيع أحد ان يشك في وجود أجسام وعقول، لكن المهم هو أن نحدد موضع هذه الأجسام وتلك العقول في إطار نسق مترابط. أما ديكارت فراح يؤكد متغافلاً عن هذا ـ أن هناك جواهر فردية، وأن كل قطعة من المادة هي جوهر، وكل عقل هو جوهر.

ومعنى هذا أن ديكارت قد وقع في خطأ التوحيـد السابق ذكـره حين وحد بين الملامح التي تكوّن طبيعية أو ماهية الأجسام، وبين الملامح التي تكوّن طبيعة أو ماهية العقول، ونظر إلى نتاج توحيده هذا نـظرة من يعتبرهـا ملامـح ميتافيـزيقية نهائية.

لقد لاحظنا سابقاً أن ديكارت كان يتبع منهج العقلنة الخيالية وهذا لا بأس به، ولكن السؤال الآن هو: هل يمكن قبول فرض أو نظرية ديكارت؟ الواقع أن فرض ديكارت لا يلبث أن ينهار ويسقط إذا ما اختبرنا قوته بمحك التـرابط، ذلـك لأن قبول ديكارت لنوعين من الجوهر (مادية وفكرية) يتضمن لا ترابطاً واضحاً ونحن

لا نجد في فلسفة ديكارت أي سبب أو علة يرينا لماذا لا يوجد جوهر عالمي واحد، يكون جسمياً مثلاً، أو لماذا لا يوجد جوهر عالمي واحد، يكون عقلياً أو فكرياً. كما أن ديكارت يقرر من ناحية أخرى أن الجوهر الفردي لا يفتقر في وجوده إلا لذاته. ويتضح من ذلك أن المذهب الديكارتي قد تم تشييده على أساس من اللاترابط، رغم أن الوقائع الملاحظة تبدو مترابطة في اتحاد النفس بالبدن على سبيل المثال».

والواقع أن الربط بين الوقائع يمثل لغز الصعوبة التي تواجه الأنساق الميتافيزيقية التي تسلم بنوعين أو أكثر من الكيانات الفعلية فبالنسبة إلى ديكارت مثلاً نجده لا يستطيع أن يحل مشكلة اتحاد النفس بالبدن على أساس من مبادئه الفلسفية. ذلك لأنه ميز بوضوح بين نوعين من الكيانات الفعلية، بل وفصلهما تماماً، وحينما عاد ليوحد بينهما، لم يستطع لذلك سبيلاً.

إن نظرية هوايتهد مبنية على أساس أن كل الكيانات الفعلية هي من نفس النوع أي من نوع واحد وأنه على الرغم من وجود درجات متفاوتة الأهمية والاختلافات في الوظائف إلا أن المبادىء التي تمثلها هذه وتلك من الكيانات الفعلية هي على نفس المستوى. وهذا يعني وجود مجموعة واحدة فقط من المبادىء الكلية العامة تطبق على كل الكيانات أياً ما كانت، والله نفسه لا يمثل استثناء من تلك القاعدة إذا أردنا أن نحقق الترابط بالمعنى الكامل له. والواقع أن مذهب هوايتهد لا يجعل الوجود الإلهي مختلفاً في أساسه عن وجود الكيانات الفعلية الأخرى، وذلك فيما عدا أنه أولى إذا لو قررنا تمايزاً أو انفصالاً لله لكان ذلك معناه أننا لم نحتفظ لنفسنا الذي يتكون من مجموعة واحدة من المبادىء الميتافيزيقية بأدنى نوع من الترابط، ولوقعنا في مشكلة اللاترابط التعسفي، ومشكلة التوحيد الخاطىء بين ملامح الكيانات الفعلية، وأغلوطة التموضع الزائف العينى.

٨ ـ الوجود، والصيرورة:

أكد المبدأ الأنطولوجي على أن «الحقيقة الحقيقية» تتمثل في الكيان الفعلي أي تتمثل في ذلك الموجود الذي يوجد بالمعنى الكامل للوجـود، أي تتمثل في الكيان الفردي ولما كانت الكيانات الفعلية تكوّن الأسـاس الذي يمكن أن تشتق منه أو تجرد عنه كل الكيانات الفعلية كل ما يوجد أو يكون، فإنه يتضح أن مقولة الكيان الفعلي تحتل مكاناً رئيسياً بين بقية المقـولات. وهذا يعني أن الكيـانات الفعلية تكون الموضوع الأولي للمسألة الميتافيزيقية. كما يشيـر إلى أن الكشف عن طبيعة تلك الكيانات الفعلية يعتبر مطلباً رئيسياً من مطالب الميتافيزيق. ولقد رأينا فيما سبق أن الكشف عن تلك الطبيعة قد تم التنبه إليه ابتداء من أرسطو على الأقـل، وذلك حينمـا تساءل عمـا هو ovoia أو الجـوهر، وكيف يمكن تحـديـد الملامح العامة الكاملة «لذلك الذي يوجد» والتي بدونها لا يمكن أن يكون ما هو.

لقد تعارف الفلاسفة منذ عهد بارمنيدس على أنه لكي تكون inorder to be فإن الحقيقة الحقيقية أو الكيان الفعلي يجب أن يكون على ما هو عليه. وهذا يشيـر إلى أن الكيان الفعلي يجب أن يكون في أحد معانيه الأساسية. فرداً، وواحداً، وحاصلاً على اكتفاء ذاتي واتحاد ذاتي. ولعل هذا هو ما عناه ديكارت حين ذكـر في تعريفه للجوهر «أننا نتصور الجوهر، وإنما نتصوره موجوداً غير مفتقر إلا إلى ذاته، في وجوده...».

ولقد تعارف الفلاسفة أيضاً على أن الكيان الفعلي أو الجوهر، لكي يكون ما هو عليه حتى يوجد أو يكون، يجب أن يكون لا متغيراً، بمعنى ما، ومن هنا حتى يوجب أن نعد اللاتغير خاصية أساسية للكيان الفعلي، وذلك لبعض الاعتبارات.

إلا أن بروز عامـل التغير، قـد ترتب عليـه ظهور عـدة صعوبـات في الميدان

الميتافيزيقي، فأثيرت عدة مشاكل، وقدمت عدة حلول، واختلف الفلاسفة فيما بينهم أيما اختلاف. ولقد زاد من حدة هذا الخلاف ما ارتآه البعض من ضرورة وجوب اتفاق التغير من اللاتغير بطريقة ما، أي ضرورة تكيف الجوهر أو الكيان الفعلي لكل من اللاتغير والتغير في نفس الوقت، رغم وجود هوة كبيرة بينهما.

وإذا لم نعر اهتمامنا للاحتمالين المتطرفين الذي ينكر أحدهما التغير بينما ينكر ثانيهما اللاتغير، فإننا نجد أمامنا على التو اتجاهاً يحاول أن يقدم لنا تصوراً للكيان الفعلي باعتباره خالياً من أوعار عن التغير، أي تصوراً للكيان الفعلي باعتبار أنه أبدي، أما التغير فلا يكون ـ طبقاً لهذا الاتجاه إلا خاصية عالم أخرى أو مملكة أخرى، أقل حقيقية من العالم الأبدي، أي يكون خاصية لعالم الظواهر أو المظاهر. إن النظريات التي تتبع ذلك الخط، يكون الوجود فيها على طرف النقيض مع الصيرورة أي يتسم الجوهر أو الكيان الفعلي بوجود أبدي غير متغير. بينما تنتظم الصيرورة في مملكة أخرى أو عالم آخر أدنى من عالم الكيان الفعلي.

إن الجوهر أو الكيان الفعلي، عن أفلاطون يوجد وجوداً أبدياً مؤسساً مع غيره من الجواهر أو الكيانات الفعلية أو المثل متمايزة تماماً عن عالم مملكة الصيرورة ويرى هوايتهد أن هذا التصور الأفلاطوني يتعارض مع المبدأ الأنطولوجي من جهة، ويعارض النظرية الأرسطية من جهة أخرى، فإذا لم يكن أمامنا إلا عالم واحد، فمن التناقض أن نقول بعالم آخر ينفصل تماماً عن العالم الأول وإلا ما وجد. وهذا التناقض لا يتلاشى إذا وافقنا مع أفلاطون بأن عالم الظواهر أو الأشباح يستمد وجوده ويشتقه من عالم المثل «أي من العالم الحقيقي الأول. ذلك لأنه إذا كان العالمان موجودين، فإن عالماً منهما لا يستطيع أن يكون بمفرده «الحقيقة الحقيقية» أو الكيانات الفعلية. والواقع أن الصيغة الدقيقة للمبدأ الأنطولوجي تتضمن رفض مذهب درجات الوجود أو تشعيبه أو تفريعه. فمثل هذا التشعيب وذاك التفريع لا يتوافقان مع محك أو معيار الترابط، ولقد نتجا عن غموض المصطلح being على نحو ما بينا سابقاً.

نعم إن المذاهب الأحادية حاولت أن تتفادى ذلك التشعب أو التقسيم، ، حين تمسكت بمبدأ آحادي واحد يكون أبدياً، ولكن إقصاء هذه المذاهب للتغير

والصيرورة عن الكيان الفعلي أو الجوهر، إنما جعلها تخالف بوضوح المبدأ الأنطولوجي أو تخرقه، فإذا استبعدنا مذهب بارفيدس الأحادي، استطعنا أن نقرر أن سائر المذاهب الآحادية لم تعتبر الصيرورة على أنها لا وجود أو شيئية، أنهم قرروا على العكس من ذلك أن الصيرورة موجودة، ولكنها ليست وجوداً خاصاً فعلي آخر في مثل هذا المذاهب تكون له خاصية المبدأ العام عدا الجوهر الأوحد، وهو غير متغير، ولا صيرورة في طبيعته.

وعلى الجانب الأخر، يوجد القسم الآخر من المذاهب التي رأت عدم قيام تعارض كامل بين الوجود وبين الصيرورة، وأنه يمكن التوفيق أو الربط بينهما في صميم طبيعة «الحقيقة الحقيقية» أو الجوهر أو الكيان الفعلي. ويمكن أن نجد بداية واضحة لمثل هذه المذاهب عند أرسطو القائل «بأن أعظم دلالة مميزة للجوهر تتبدى في أن الجوهر رغم بقائه واحداً من حيث العدد، وكونه هو ما هو، فهو قادر على قبول الكيفيات المتضادة، وهذا يعني أن الكيان الفعلي يمكن تصوره باعتبار أنه محتفظ بثابته في طبيعته الجوهرية، رغم تعرضه لتغيرات الصفات والعلاقات.

والواقع أن الوفاق بين الثبات والتغير أو بين الوجود والصيرورة يجب أن نبحث عنه في ضوء التمييز بين الملامح الجوهرية، فإذا لم يكن هو ما هو، وإذا لم يكن واحداً، فلا يمكن أن يحتفظ بفرديته وذاتيته. ومعنى هذا أن الملامح الجوهرية تتمثل في تلك التي لا يمكن بدونها أن يكون الشيء ما هو. أما التغير فهو ليس من الملامح الجوهرية للكيان. ومعنى هذا أن الكيان الفعلي يدوم ويبقى خلال الزمان. يقول برود «أن فكرة الجوهر تتضمن برود «إن فكرة الجوهر تتضمن بقاء أو دوام شيء خلال الزمان» ونضيف نحن أنه يبقى ويدوم ويظل محتفظاً بذاتيته وفرديته رغم تعاقب التغيرات العرضية.

والواقع أن خبراتنا اليومية ترينا بوضوح أن ثمة أشياء تدوم رغم أنها تتغير وثمة أشياء تبقى على ما هي عليه على الرغم مما يطرأ عليها من تغيرات: فنفس الشخص الذي كان مريضاً بالأمس هو ذاته الذي أصبح سليماً اليوم، ونفس

الشجرة التي كانت خضراء في الربيع هي ذاتها التي تصبح عارية من الأوراق وبنية في الشتاء، وهي التي كانت منتصبة قائمة في الصباح، ثم كسرت في المساء، ونفس الإنسان الذي كان طفلاً. هو الآن شاباً، وقد تكسر ساقه، أو يتغير لونه، أو يتساقط شعره، ومع ذلك فهويته باقية، وذاتيته قائمة، رغم وقوع كل تلك التغيرات.

ويرى هوايتهد أن اللغة ـ وهي من صنع الإنسان ـ تشير إلى أشياء باقية أو دائمة، كما أن المنطق الأرسطي التقليدي يقدم لنا البناء الصوري للغة التي نستعملها في كل يوم، وذلك على هيئة قضية حملية لها صورة الموضوع المحمول. بالإضافة إلى أن سيطرة المنطق التقليدي الأرسطي لقرون طويلة، أثرت بدورها على الفكر الميتافيزيقي، فذاعت فكرة المقولات التي تعتبر اشتقاقاً طبيعياً من مصطلحات المنطق». فهذه المقولات ليست إلا مقولات للجوهر ومحمولاته أو صفاته أو كيفياته أو علاقاته.

إن النقطة الأولى التي يود هوايتهد أن يؤكد عليها: أن فكرة كيان فعلي كموضوع ثابت للتغير، هي فكرة استطعنا أن نصل إليها بواسطة التعميم مما نلاحظه في حياتنا اليومية، من ثبات وبقاء ودوام أشياء رغم تعرضها للتغيرات. بمعنى أخر إن تعميمنا الخيالي قد أوصلنا إلى تصور شيء ما، يكون هو ما هو عليه، أي يكون ثابتاً ودائماً مهما تعرض لتغيرات عرضية. وما هذا الشيء الثابت في حقيقته، الذي يتعرض لتغيرات وعلاقات عديدة، سوى الجوهر أو الكيان الفعلي. ولعل هذا هو ما عبر عنه أرسطو حين قال: «بأن أعظم دلالة مميزة للجوهر، تبتدىء في أن الجوهر رغم بقائه واحداً من حيث العدد، وكونه هو ما هو، هو قادر على قبول الكيفيات المتضادة». والواقع أنه يمكن تصور هذا الشيء الثابت بيسر على أنه مادة أو مادي.

أما النقطة الثانية التي يريد هوايتهد أن يؤكد عليها فهي: أن القضية المنطقية ذات صورة الموضوع ـ المحمول، والتي اشتقت من الحياة اليومية، هي نفسها التي تبدو في الفكر الميتافيزيقي. بمعنى أن الميتافيزيقا كثير ما أشارت صراحة،

أو تضمنت ضمناً: «أن الواقعة الميتافيزيقية النهائية كثيراً ما عبر عنها بأنها الجوهر الذي يحوي صفة». وهذا يعني أن الواقعة الميتافيزيقية النهائية قد تلمسها المنطق من حياتنا اليومية وأعطاها صورة الموضوع ـ المحمول: الموضوع ثابت، والمحمول متغير، ثم اعتنقتها الميتافيزيقا تحت تأثير المنطق، فأوضحت القضية المنطقية ذات صورة الموضوع المحمول، فكرة ميتافيزيقية تربط بين الجوهر والصفة، أو بين الكيان الفعلي كأساس ثابت للتغير، وبين تغيراته وعلاقاته العرضية، التي لا تقضي على وحدته أو هويته أو فرديته أو ثباته.

٩ ـ نقد هوايتهد لتصور الكيان الفعلي كذاتية دائمة:

ذهب هوايتهد إلى أن الأغراض اليومية العادية، تبين لنا أن الأشياء التي نهتم بهـا، يمكن تصورهـا ـ وهذا تصـور صحيح وسليم من هـذه الجهة ـ على أنهـا كيانات دائمة الذاتية. يقول هوايتهد: «إن الفكرة البسيطة عن جوهر دائم يساند أو يعزز الكيفيات باستمرار، من ناحية جوهريـة أو عرضيـة، تعبر عن تجـريد نـافع لـلأغراض اليـومية في الحيـاة». ولكن مـا قلنـاه الآن يتعلق بتصـور مجـرد عن الكيانات الفعلية، ولا يتعلق بالكيانات الفعلية ذاتها. وهذا يعني أن هذه الكيانات ليست كيانات فعلية تعبر عن الوجود بالمعنى الكامل، ولكنها كيـانات مجـردة أو مشتقـة من الكيانـات الفعلية، ومن ثم فـوجودهـا ليس وجوداً بـالمعنى الكامـل الموجود.

لقد رأينا ميتافيزيقيا الجوهر ـ الصفة، قد نبعت عن تأثر ما بمنطق القضية ذات صورة الموضـوع المحمول، وأن هـذه الميتافيـزيقا وذلـك المنطق إنمـا يعتبران الجـوهر أو المـوضوع بمثـابة كيـان دائم أو كيان فعلي ثـابت رغم ما يتخلله من تغيـرات. وهـوايتهـد لا يـوافق على ذلـك وهـو يـرى أن «القضيـة ذات صـورة الموضوع ـ المحمـول تتعلق بتجريـدات رفيعة» أي أنهـا تتعلق بكيانـات ليست فعلية، تتعلق بكيانات هي تجريـدات واشتقاقـات من الكيانـات الفعلية ذاتهـا. ويرى هوايتهد أيضاً أن الصعوبات الرئيسية التي قـامت في ثنايـا الفكر الفلسفي خلال تاريخه الطويل إنما ترجع بـالدرجـة الأولى إلى محاولتنـا تصور الكيـانات الفعلية على أنها دائمة وثابتة وتعزز الكيفيات وتسندها باستمرار ذلك لأن مثل هذا النوع من التفكير يجعلنا نتصور مـلامح عـامة لكيـانات ليست فعليـة، على أنها ملامح عامة لكيانات فعلية، أو نتصور كياناً على أنه فعلي، في حين أنه لا يعدو أكثر من تجريد أو اشتقاق من كيان فعلي أو نتصور الكيان الفعلي أو الجوهر على أنه تعميم من الملامح العامة لكيانات ليست فعلية.

لهذا كله ذهب هوايتهد إلى أن تصور كيان دائم هو تصور خاطىء من الناحية الميتافيزيقية وهذا الخطأ لا ينجم عن استخدام كلمة جوهر أو كلمة كيان فعلي ولكنه ينجم عن استخدام فكرة كيان فعلي يتسم بكيفيات جوهرية، ويبقى واحداً من حيث العدد، ويكون هو ما هو رغم ما يطرأ عليه من تغيرات في العلاقات والكيفيات العرضية».

وعلينا الآن أن نفحص الأسباب التي رفض هوايتهد على أساسها تصور الكيان الفعلي ككيان دائم أو باعتباره ذاتية دائمة تبقى خلال التغير. لقد نجم هذا التصور كما رأينا عن محاولة التوفيق بين الثبات وبين التغير. ومن الضروري أن نذكر هنا أننا نعني بالتغير الانتقال أو التقدم أو المرور من مجموعة من الظروف أو الأحوال إلى مجموعة أخرى، أو في كلمة واحدة إننا نعني بالتغير «العملية» ومن ثم نستطيع أن نقرر أن المشكلة المطروحة قد قامت عن طريق ما نخبره ثابتاً ويكون موضوعاً للتغير، فنحن نتصور العالم في حياتنا اليومية وفي خبراتنا العادية على أنه في سيلان دائم أو في عملية تغير متصل، والنظريات التي يرفضها هوايتهد تحاول أن تبين «أنه يمكن تحليل العملية أو التغير إلى تكوينات من الوقائع النهائية عارية تماماً عن العملية أو التغير»، وبمعنى آخر تحاول تحليل عملية التغير تحليلاً بالغاً حتى تصل إلى كيانات تعتبرها موضوعات ثابتة للغير ولكنها هي ذاتها لا تتغير.

ولقد ذهب هوايتهد إلى أن هذا التحليل للعملية أو التغير هو تحليل زائف وخادع والخطأ أو الزيف يتمثل هنا في محاولة إيجادنا في فكرة العملية أو التغير لكيان فعلي أو جوهر يوجد ويكون في نفس الوقت ثابتاً ودائم اللاتغير أو بمعنى آخر يكون عارياً أو خالياً من العملية أو التغير. لقد اهتم ديكارت بتلك الصعوبة «ورأى أنها تنتج عن تصور غير كاف للديمومة أو الدوام فلقد كتب ديكارت يقول: «في الحقيقة، إنه لمن الواضح تماماً ومن البين لكل من اهتم بانتباه إلى طبيعة الديمومة أن حفظ الجوهر «في الوجود» في كل لحظة من ديمومته، يتطلب نفس القوة ونفس الفعل الضروريان لخلقه، إذا افترضنا أن ذلك الجوهر لم يأت بعد إلى الوجود ومن ثم فإن النور الفطري يرشدنا بوضوح إلى أن الحفظ والخلق لا يختلفان قط إلا في حالنا الفكري.

ويتضح من هذا أن المذهب الديكارتي يرى أن وجود الكيان الفعلي هو وجود لحظي، وهذا الوجود اللحظي ليس خالياً من الانتقال أو العملية المتضمنة في الديمومة وحسب، بل أنه خال أيضاً من أي عملية أو تغير أياً كانت أنه وجود ثابت أو غير متغير بالمعنى الدقيق للكلمة.

إن النقطة الأساسية في التحليل الديكارتي تمثلت في أن الديمومة لا يتم تصورها باعتبارها مكونة من ذاتيات كيانات فعلية دائمة، وذلك لأن كل كيان لحظي مخلوق يكون مميزاً من حيث الغدد في دورة التتابع أو التعاقب الديمومي ومن ثم ينتج أن ليس ثمة كيان فعلي واحد من حيث العدد، ويكون هو ما هو، ويكون دائماً.

إن النتيجة الواضحة التي يمكن أن نستخلصها من مذهب ديكارت هي أننا حينما نتحدث عن أو نتصور «كياناً دائماً» فإننا لن نكون في تصور أو حديث يتعلق بكيان فعلي، وذلك لأن الكيانات الفعلية ما هي إلا الجواهر اللحظية المخلوقة. إننا حينما نتصور «كياناً دائماً» فإننا إنما نتصور في الحقيقة المسار الكلي للتعاقب ككيان واحد، ويتبع ذلك أن «الكيان الدائم هو تجريد مشتق من الجواهر المخلوقة، ولكنه ليس في ذاته جوهراً أو كياناً فعلياً». ويجب أن نلاحظ أنه على الرغم من أن ديكارت لم ينتبه إلى ما تضمنه تحليله السابق، إلا أنه لم يعالج مطلقاً «الكيان الدائم» كجوهر فعلي، ومن ثم فهو لم يتورط في مغالطة «التموضع الزائف للعيني» في هذه النقطة.

وثمة نقطة هامة أخرى نجدها في التحليل الديكارتي وهي أن الجواهر اللحظية بما أنها خالية أو عارية عن العملية أو التغير وبالتالي عن النشاط أو الفاعلية فهي لا يمكن أن تكون سبب أو علة العملية التي تتكون من الانتقال خلال الجواهر المتعاقبة. إن العملية التي تؤلف الدوام يجب أن تكون نتاج أو حصيلة نشاط كيان آخر له قوة وفاعلية الخلق. ومن هنا يكون أي وجود للجواهر اللحظية معتمداً على أو مفتقراً لفعل ذلك الكيان الآخر.

وبناءً على هذا نستطيع أن نصل إلى النتيجة التالية، وهي على ما نعتقد أهم وأعظم نتيجة يمكن أن نستخلصها من التحليل الديكارتي وهي: أنه ليس ثمة

وجود على الإطلاق، وبأي معنى من المعاني، بدون فاعلية وليس ثمة فاعلية بدون عملية أو تغير لأن الفاعلية تتضمن الانتقال الذي هو في ذاته «عملية» بل وأكثر من ذلك فالكائن الموجود يجب أن يوجد بفضل فاعليته الخاصة، فإذا لم يتحقق هذا، فإن ديكارت، يرتد على الفور إلى خالق محدد يصفه بعملية خلق الفاعلية في كل كائن.

أما نقطة الضعف عند ديكارت فهي تتمثل في وقوعه في «مغالطة التموضع الزائف العيني» حينما عالج الجواهر المادية والفكرية على أنها جواهر حقيقية رغم أنه كان قد ذكر أن الله هو الجوهر الحقيقي الوحيد، وأنه الموجود الكامل وأنه يوجد بالمعنى الكامل والفعلي للوجود، بينما يفتقر سائر ما عداه إليه، وأن الله يخلق هذه الجواهر ولا يكتفي بذلك، بل إنه يتدخل في كل لحظة، لكي يحفظ هذه الجواهر ويقيمها في الوجود، ولكي يرفعها من العدم وهذا أساس نظريته عن الخلق المستمر، ثمة تفاوت إذن بين جوهر خالق وجواهر مخلوقة، بين جوهر يستمد وجوده من ذاته وبين جواهر تستمد وجودها من خارجها، بين جوهر يوجد بالمعنى الكامل الموجود وجواهر لا توجد بالمعنى الكامل له. ومن هنا فإن ديكارت حينما عالج الكيانات الأخرى عدا الكيان الإلهي - أي حينما عالج الجواهر الأخرى ما عدا الجوهر الإلهي (الامتداد والفكر) فإنه وقع فريسة لمغالطة «التموضع الزائف للعيني»، ذلك لأن تلك الكيانات الأخرى ليست فعلية، ووجودها ليس وجوداً بالمعنى الكامل الموجود، أي ليس كوجود الكيانات الفعلية.

والواقع أن الصعوبة الرئيسية المتضمنة في المذهب الذي يرى أن «العملية يمكن أن تحلل إلى تكوينات من وقائع نهائية عارية تماماً عن تلك العملية أو التغير، تتركز فيما إذا كانت تلك الوقائع النهائية أي تلك الكيانات الفعلية يمكن أن توجد حقاً وهي عارية تماماً عن العملية أو التغير، أم أن الأمر غير هذا؟

لقد رأى هوايتهد أن الوجود الفعلي أي وجود الكيان الفعلي لا يمكن أن يكون لحظياً أو دواماً ثابتاً، فإن هذين التصورين (لحظي - ذوام ثابت) يشيران إلى الإقصاء أو الإبعاد التام لعملية التغير عن طبيعة الكيان الفعلي الفردي. وإذا

اعتبرنا أن الكيانات الفعلية عارية عن العملية فإن على العملية إذن أن تلجأ لبعض كيانات من نوع يختلف أساساً عن الكيانات الفعلية (كما فعل ذلك ديكارت).

لكن الأمر بالضبط هو: أننا إذا سلمنا بأن الكيانات الفعلية الفردية ثابتة غير متغيرة فإننا لن نجد وصفاً لتناسق وترابط عملية التغير، وبالمثل إذا سلمنا بأن عملية التغير عارية عن الكيانات الفعلية الفردية، أي كانت مجرد عملية أو مجرد اتصال صيروري، فسيكون من المستحيل أن نحصل على أي كيان فعلي فردي. وفي هذا يقول هوايتهد «لا يمكن أن تحقق أدنى توافق أو تكيف بين الفكرين الخاطئين: العملية العارية عن الكيانات الفعلية الفردية والكيانات الفعلية الفردية العارية عن العملية، فإذا بدأت بفكرة منهما، فستفقد الأخرى كهراء لا معنى له».

١٠ ـ مقولة العملية:

رفض هوايتهد بوضوح، الخطوط الفكرية الكلاسيكية، التي حاولت التـوفيق بين الثابت والتغير: وكانت كل الفلسفات التي حاولت تلك المحاولة قـد ذهبت إلى اعتبار أن الكيان الفعلي ثابت أساساً أي لا متغير، أو موضوع ثابت للتغير على نحو أدق، بينما رأى هوايتهد أنه من الهام بالنسبة للمـذهب الميتافيـزيقي القائم على فلسفة عضوية مترابطة ومتناسقة «أن يتخلى تماماً عن فكرة الكيـان الفعلي كموضوع ثابت للتغير». والواقع أن مذهب هوايتهد يرى أن الطريق الوحيـد الذي يمكننا من تحقيق التوافق السليم، والذي يراعي الترابط والتناسق بين الثـابت أو اللاتغير وبين التغير أو بين الوجود وبين العملية يتمثل في تصور العملية باعتبارها خاصية أساسية لطبيعة الكيان الفعلي.

ومن الأهمية بمكان كبيـر أن نضع في ذهننـا ونحن نعالـج هذه المشكلة، أن المبدأ الأنطولوجي، إنما يشير بتركيز خاص إلى الوجود، وإلى الوجود بـالمعنى الكامل، والفعلي له، أي يشير إلى وجود الكيانات الفعلية العينية. فإذا ما أدركنا هذا فهمنا أن هوايتهد حينما يقول «بـأن الوجـود للكيان الفعلي يجب أن يتضمن العملية يعني في تفضل الوقت أن كل المعاني الأخرى للوجود ـ إلى جوار المعنى الكامل والفعلي للوجود ـ يجب أن تتضمن العملية أيضاً. وذلك لأن نفس المبـدأ الأنطولوجي يقرر أن كل صور الوجـود الأخرى مشتقـة من أو مجردة من الـوجود الفعلي للكيانات الفعلية. وهذا يعني من ناحية أخرى أن «الوجـود» لا يمكن أن يجرد أو يشتق من العملية ولكنه يعني بالضبط «أن فكرة العملية تفترض الوجود، كما أن الوجود يفترض العملية».

وحينما نقرر أن الوجود والعملية يفترضان بعضهما البعض، فإن هذا يعني أن فكرة العملية أو التغير إذا ما قبلناها، فيجب أن يكون هناك موجود أي كيان فعلي

في العملية، ذلك لأن قبول العملية يتطلب معرفة وجودها، وبما أنها ليست كياناً فعلياً، فيجب أن يكون وجودها مشتقاً من الوجود الفعلي للكيان الفعلي كما يقرر ذلك المبدأ الأنطولوجي.

وعلى هذا النحو تفترض العملية وجود الكيانات الفعلية «أي تفترض وجود كيانات توجد بالمعنى الكامل للوجود. هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن الوجود الفعلي بدوره يفترض العملية، فإذا لم تكن «العملية» متضمنة أساساً من وجود كيان فعلي، فمن المستحيل أن نقبل «العملية» في أي صورة أخرى، تكون متصفة بالترابط والتناسق.

وبمعنى آخر فإن الكيان الفعلي لا يمكن أن يوجد ككيان لا متغير تماماً وكخال من العملية أي لا يمكن أن يكون أبدياً. فعملية التغير أصلية في وجوده.

والواقع أن تصور «وجود أبدي» لا يمكن أن يطبق على كيان فعلي وإلا لوقعنا في التناقض وسوف نرى فيما بعد أن الوجود الأبدي يمكن أن يطبق فقط على نوع من الكيانات التي هي ليست فعلية.

ولقد صاغ هوايتهد أحد المبادىء، أسماه بمبدأ العملية وعني بهذا المبدأ أن وجود الكيان الفعلي يقوم على صيرورته أي أن وجوده يقوم على عمليته ويظهر من هذا أن مصطلح be coming ومصطلح process متساويان ولكن يجب أن نلاحظ أنهما ليسا مترادفين، إن المساواة بينهما هنا تقوم من حيث أن الصيرورة be coming تعني «يصير إلى» أو يأتي إلى الوجود. ونحن نعني بالصيرورة be coming حسب المبدأ الأنطولوجي «صيرورة الوجود الفعلي أي الإتيان بالكيان الفعلي إلى الوجود. أما العملية process فهي تعني في معناها الرئيسي أن عملية صيرورة الكيان الفعلي : أي وجوده وتقوم بواسطة العملية أو الصيرورة be coming وكل المعاني الأخرى للعملية يمكن أن تشتق من هذا المعنى الرئيسي لها» أي تشتق أو تجرد من المعنى الرئيسي للعملية باعتبارها متضمنة في صيرورة أو وجود الكيان الفعلي.

ويرى هوايتهد أن الخطأ الفكري كثيراً ما ينتج عن الخلط بين المعنى الرئيسي للعملية وبين المعاني المشتقة لها . ويذهب بناءاً على هذا إلى أنه يجب حين

الإشـارة إلى صيرورة كيـان فعلي ألا نفهم مصطلح «العمليـة في أي من معانيـه المشتقة. ومن هنا فإن عملية صيرورة الكيان الفعلي ليست مجـرد عملية سلبية ينتقل فيها هذا الكيان من ظرف إلى آخر وحسب، إذ الانتقال يتطلب بعض القدرة التي تؤثر في الانتقال ذاته. لكننا يجب أن نضع في ذهننا أن تلك القدرة المؤثرة لا توجد خارج الكيان الفعلي، وإلا لوقعنا في أغلوطة اللاترابط إذ أن معنى تخارج القدرة عن الكيان الفعلي، أنها مضافة إليه إضافة خارجية، وإننا نتعسف في بيان لا ترابطيتها، أي لا نذكر أي سبب أو علة تكون القدرة بمقتضاها خارج الكيـان الفعلي وتكون في نفس الوقت لازمة وأساسيـة لتفسير انتقـال الكيان الفعلي أي تفسير تغيره وعمليتـه. ومن هنا فـإن هوايتهـد يقرر أن تلك القـدرة التي تؤثر في الانتقال أو العملية متضمنة بل هي في صميم وجـود الكيان الفعلي «فليس ثمـة قدرة خالية تماماً وعارية عن الحادثات الفعلية(الكيانات الفعلية) إن الوجود الفعلي يتضمن تلك القدرة».

ومن ثم فإن العملية المكونة للصيرورة ولوجود الكيان الفعلي هي عملية فاعلية أي عملية لتضمن الفعل وعلى هذا النحو يتضمن الوجود الفعلي لكل من القدرة والفعل.

ونستطيع الآن بالطبع أن نقدر اختيار هوايتهد الموفق للمصطلح Actual فهو قد استخدم هذا المصطلح لكي يدل على المعنى الدقيق الذي استخـدمه. وكلمـة Actual (فعلي) مشتقة من الكلمة اللاتينية Actus (فعـل). ومن هنا نستـطيع أن نفهم أن ما هو فعلي عند هوايتهـد هو فـاعل يقـوم بفعل. بمعنى آخـر أن الفعل Acting والقدرة Agency هي التي تؤلف الوجود بالمعنى الكامل للكلمة.

١١ - ذرية الصيرورة:

إن رفض هوايتهد لتصور الكيان الفعلي كموضوع ثابت للتغير، كان رفضاً متوافقاً مع لباب نظريته. ونستطيع الآن أن نتقدم خطوة أخرى في فهم نظرية هوايتهد فنجده يفاتحنا بقوله: «إن الكيان الفعلي هو عملية Process ولا يمكن أن نصفه في ضوء مورفولوجيا المادة وهذا يعني أن الكيان الفعلي لا يمكن تصوره كنوع من المادة التي توجد مسبقاً عن العملية، فعملية الصيرورة تؤلف وجود الكيان الفعلي وليس ثمة وجود بمعزل عن عملية الصيرورة وبالمثل فإن الكيان الفعلي لا يمكن تصوره على أنه يأتي إلى الوجود بواسطة العملية وأننا نحصل على كيان كامل قادر على أنه موجود كامل لأن هذا يقودنا إلى تصور مضمر الكيان الفعلي في ضوء مورفولوجيا المادة. إن نظرية هوايتهد ترى أن الكيان الفعلي يكون أو يوجد فقط من الصيرورة.

ولقد أثيرت حول هذه النقطة الكثير من الانتقادات، فإذا تصورنا العملية على هذا النحو أي باعتبارها أساسية للكيان الفعلي، أفلا يعني هذا أننا ننكر فكرة الثبات كخاصية للكيان الفعلي؟ وإذا كان الأمر كذلك، ألا نقع في نفس الصعوبات ونفس نقاط الضعف التي وقعت فيها تلك النظريات التي رفضها هوايتهد نفسه؟ وبمعنى أخر أليس في اعتبارنا للكيان الفعلي كعملية تغير، يعني أن ذلك الاعتبار لا يتوافق نسقياً وترابطياً مع عامل الثبات أو اللاتغير على الإطلاق؟ وإننا إذا أنكرنا فكرة الثبات أو اللاتغير ألا يعني هذا أننا أنكرنا أيضاً أفكار: الفردية والوحدة والاكتفاء الذاتي والذاتية؟ إن عملية الصيرورة المتصلة لا تبقى على كيان، ولا تحفظ ذاتية ولا تقيم فردية... إلخ. ومن ثم فقولنا بالصيرورة المتصلة لا يستقيم إطلاقاً مع قولنا بأفكار الفردية والوحدة والذاتية والاكتفاء الذاتي. وبمعنى آخر كيف يمكن أن تكون هناك فردية لها وحدتها

وذاتيتها إذا لم يكن هناك إلا صيرورة متصلة؟ وكيف يمكن أن تكون هناك وحدة كاملة لأي كيان فعلي في مثل تلك الصيرورة؟ ومتى تكون نهاية تلك العملية؟ وألا يعني استمرار تلك العملية انتفاء وجود كيان باق أو ثابت على الإطلاق؟

إن هوايتهد يسلم بصحة تلك الانتقادات كلها ويعتقد بصدق تلك الاعتراضات ومع ذلك نجده يقرر أن صحة وصدق تلك الاعتراضات والانتقادات مرتبطة بتصورنا للعملية على أنها عملية متصلة من نوع السيلان الهيراقليطي . وأن اعتبار العملية على أنها متصلة لا يمثل مذهبه بل أنه يقرر على العكس من هذا أن تصور «عملية متصلة» هو تصور خاطىء سواء أكان هذا التصور يشير إلى عملية صيرورية متصلة أو يشير إلى أي نوع من الانتقال المتصل (كانتقال الزمان خلال آنات لا متناهية متصلة) وسبب خطأ هذا هي فكرة الاتصال والفكرة الثانية هي فكرة العملية أو الصيرورة) وحينما نربط بين هاتين الفكرتين في تصور واحد، فإن هذا التصور يربكنا ويؤدي بنا إلى الخلط والخطأ. إن ما نقرره الآن من خطأ هذا التصور الذي يجمع بين تلك الفكرتين إنما أصبح أمراً واضحاً منذ وقت زينون الإيلي . يقول هوايتهد: «إن ذلك أصبح واضحاً من وقت تطبيق زينون لمنهجه فإذا كانت الصيرورة عملية متصلة فإنها تشير إلى الإحلال المستمر والمتصل لجزء أو فعل من الصيرورة محل الآخر وطبقاً لهذا فلو نظرنا في أي جزئين ولو كان B; A فإن B حسب هذا التصور لا بد أن تحل محل A. ولكن الأمر ليس على هذا النحو من البساطة الذي نشاهد فيه B تحل محل A إذ أن B ذاتها تكون في عملية صيرورة ومعنى هذا أن جزءاً متقدماً من B هو الذي يحل أولاً محل A وذلك قبل أن يحل جزء آخر من B محل جزء آخر من A. لكن إذا نظرنا في هذا الجزء المتقدم من B فإنما سنجده منقسماً إلى ما لا نهاية وكذلك الأمر بالنسبة لأول جزء من A يحل محله أول جزء من B. . . إنه ينقسم أيضاً إلى مالا نهاية . ومعنى هذا أننا نجد أنفسنا أمام صعوبة عاتية (فلا انتقال ولا حركة) ومن ثم فإن الإحلال لا يمكن أن يكون تبدياً متصلاً أو مستمراً للمتصل وهكذا يبدو من تطبيق زينون لمنهجه أن تصور العملية باعتبارها «صيرورة متصلة أو عملية متصلة هو تصور خاطىء».

فلو كانت الصيرورة عملية متصلة فإن جزءاً من B يحل محل جزء من A ولكن

بما أن B ذاتها هي عملية متصلة لذا فإن الجزء الأول من B يحل قبل الجزء الثاني منها، والجزء الثاني يحل قبل الجزء الثالث. . . وهكذا إلى ما لا نهاية. ومن هنا فإن أي جزء ينكشف لنا من B يفترض وجود جزء آخر وهذا الجزء الآخر يسبقـه جزء آخر وهكذا إلى ما لا نهاية. ونفس الأمر ينطبق أيضاً على A.

إن النقطة التي يهتم هوايتهد بتأكيدها هي أن ذلك التراجع الفاسد أو الباطـل إلى ما لا نهاية يشير إلى وجود شيء خاطىء في تصور «اتصال الصيرورة» وان هذا الخطأ إنما ينجم في الحقيقة عن الربط بين فكرة «الاتصال» وفكرة «الصيرورة». فنحن إذا ربطنا بينهمـا في «صيرورة متصلة» أو في «اتصـال في الصيرورة» فـإن الناتج سيكون تراجعاً أو ارتداداً باطلاً أو فاسداً. ومن ثم فـلا بد من عـدم الربط بينهما وهذا يؤدي بالتالي إلى أنه ليس ثمة صيرورة متصلة. وكما قال هوايتهد في تعقيبه الختامي على تلك النقطة «إننا إذا قبلنا وجود شيء يصير فإنـه لمن السهل علينا أن نبرهن بمنهج زينون أنه لا يوجد اتصال للصيرورة.

إن النتيجة التي استنتجها هوايتهد من هـذا كله كانت مـزدوجة: الأولى وهي التي تهمنـا الآن تتعلق بمشكلة الاتصال والثـانية وهي التي سـوف نعالجهـا في القسم التالي تتعلق أساساً بالصيرورة أو بالعملية بالمعنى الأساسي لها.

والواقع أننا لا نملك وصفاً واضحاً عن عامل الاتصال إلا أننـا نعلم أن العالم يقدم لها نفسه (من بعض النواحي) على أنه «اتصال ممتد»، وأن هذا الاتصال قد يشير إلى الديمومة أو الدوام. وفي هذا الصـدد يشير هـوايتهد إلى أن «الاتصـال الممتد للعالم الفيزيقي غالباً ما تكون بحيث يعني أن هناك اتصالاً في الصيرورة». ولقد رأينا أن ديكـارت لم يوافق على هـذا، فلقد ذهب إلى أن الاتصـال الممتد يتكون من عاملين مختلفين هما المكان والزمان وأن الكيانات الفعلية تمتد عنده مكانياً (في نوع منها على الأقل وتحت فعل جوهر الامتداد المؤسس للعالم كملأ مكاني ممتد) ولكنها لا تمتد زمانياً إذ الامتداد الزمـاني يمكن تحليله إلى تعاقب لحظي مميز للكيانات المخلوقة الممتدة مكانياً. فعالم ديكارت إذن متصل مكانياً غير متصل زمانياً لأن كل جوهر مخلوق أو كيان فعلي مخلوق لا يمكن أن يكـون متصلاً زمانياً، أي أن يكون أبدياً أما رأي هوايتهد فهو أن الكيان الفعلي يجب أن

يتضمن في ذاتـه «عملية الصيـرورة». وأن الكيـانـات الفعليـة وحـدات حقيقيـة للصيرورة يوجد في كل حقبة منها عملية صيرورية كاملة إلا أن كل وحدة حقبيـة للصيرورة إنما يتوقف نجاحها على وحدات حقبية أخرى ومن ثم فكل كيان يصير يكوّن وحدة صيرورية يمكن تمييزها عن الوحدات الحقبيية الأخرى. . .

وهذا يعني أن ليس ثمة عملية صيرورية واحدة متصلة، فالاتصال هنا تتخلله وحدات صيرورية كاملة ومميزة، ويتكون عنها أو كما ذكر هوايتهد هناك صيرورة للاتصال (أي أن الاتصال يصير بواسطة تعاقب وحدات حقبية صيروريـة) ولكن ليس هناك اتصالاً للصيرورة (أي ليس هناك عملية متصلة للصيرورة).

إن «عملية الصيرورة» عند هوايتهد هي صيرورة الكيانات الفعلية الفردية التي تصير في وحدات حقبية صيرورية، وتعاقب تلك الكيانات هو ما يكون «الاتصال الممتد» للعالم أو كما يقول هوايتهد: «أن الحادثات الفعلية (الكيانـات الفعلية) هي المخلوقات التي تصير، وهذه يتكون عنها باستمرار العالم الممتد» لكن من المهم أن نلاحظ أن «العالم المتصل الامتداد» ليس هو بذاته كياناً فعلياً أو جوهراً كما أن «الاتصال الممتد» ليس خاصية ميتافيزيقية للكيان الفعلي أو الجوهر، إن هذا العالم وذاك الاتصال إنما يتكونان من تعاقب الكيانات الفعلية أو الجـواهر، كما أن الامتداد المتصل ليس إلا خاصية لكيان مجرد، وليس لكيان فعلي.

والتفسير السابق يقودنا إلى أن نعتبر «الحقيقة الميتافيزيقية القصوى إنما تتمثل فيما هو ذري، فالمخلوقات ذاتها ذرية». وهذا يعني أننا إذا سلمنا بالمذهب الذي يـرى بأن مـا هو فعلي صيـروري وإذا علمنا أنـه ليس ثمة عمليـة ممتدة ومتصلة للصيرورة فإن ما هو فعلي يجب أن يكون ذرياً يقوم في وحدات حقبية صيرورية، كما أن تعاقب الكيانات الفعليـة الذريـة، ينجم عنه مـا يسمى بالاتصـال الممتد للعالم.

١٢ ـ النظرية الحقبية لما هو فعلي:

يجب أن ننظر الآن في النتيجة الثانية التي استنتجها هوايتهد من تطبيق منهج زينون والتي تتعلق كما رأينا بالصيرورة أو العملية بالمعنى الأساسي لها. ويقرر هوايتهد في هذا الصدد أنه تطبيقاً لمنهج زينون تأدى بنا الأمر إلى أنه ليس ثمة اتصال للصيرورة أي أنه ليس هناك عملية متصلة للصيرورة تعبر عن فكرة تسلسل لا ينقطع أو تعاق اتصاليته. ولقد رأينا أننا قد تمكنا من مواجهة مشكلة اتصال الصيرورة هذه عن طريق رفضنا لأن يكون الإتصال خاصية ميتافيزيقية للكيان الفعلي. ورؤيتنا للاتصال على أنه مجرد تأليف لتعاقب كيانات فعلية ذرية تكون هي بمثابة عمليات صيرورية في حد ذاتها. وهذا يعني أن التعاقب هو الذي يكون متصلاً أو يكون بمثابة سلسلة متصلة لا تعاق ولا تنقطع استمراريتها لكن هذا التعاقب لا يمكن أن يؤلف في ذاته صيرورة أي كيان فعلي، إذ أن هناك حقبات صيرورية ـ لا صيرورة متصلة للكيانات الفعلية التي تتساند باستمرار وباتصال.

ولكن السؤال الذي يجب أن يثار الآن هو: ألا يكون هوايتهد بنظريته عن العمليات الذرية للصيرورة والتي تحل محل بعضها باستمرار داخل دورتها الصيرورية وبالنسبة إلى ما قبلها وبعدها من حقبات ـ لم يفعل أكثر من تجنب مشكلة الصيرورة الواحدة المتصلة بدلاً من أن يحلها، ألا يمكن أن ينسحب نقاش زينون بنفس القوة على عمليات الصيرورة المكونة للكيانات الفردية وبنفس الطريقة التي طبقها زينون على عملية اتصال الصيرورة أي إذا كان الكيان الفعلي هو عملية صيرورية ألا نواجه من هذه الحالة أيضاً بصعوبة التراجع أو الارتداد الفاسد أو الباطل كما كان الأمر بالنسبة لاتصال الصيرورة؟ وألا يتضمن ذلك أن الجزء الأخير من أي عملية ذرية صيرورية يحل محل الجزء المبكر فيها مع ما يرتبط بذلك من أننا لن نستطيع أن نحصل على البداية ومن ثم لا يكون ثمة شيء

يصير أو يأتي ويؤثر على الانتقال في عملية الصيرورة».

لقد اعترف هوايتهد بـأن النقاش الـزينوني قـد أشار إلى مثـل تلك العمليات الفردية أو الذرية أو الحقبية للصيرورة ولكن هذا النقاش ذاته قد تضمن لـلأسف أمراً يعتبر كارثة فكرية في حد ذاته، وهذا الأمر يتعلق بتصور زينون لتلك العمليات باعتبار أن كل عملية منها تعبر عن إحلال متصل لفعل أو جزء محل فعل أو جـزء آخر من الصيرورة.

ومن ثم ينطبق على كل عملية صيرورية من تلك العمليات، ما سبق وأن انطبق على عملية الصيرورة بـاعتبارهـا عملية واحـدة متصلة باستمـرار وفي هذا يقـول هوايتهد: «إن نقاش زينون رغم أنه غير مفيد إلا أنه ظهـر تناقضـاً بين المقدمتين التاليتين: ١ ــ أن في الصيرورة شيئاً يصير أو يأتي. ٢ ــ وأن كل فعل صيروري يمكن تقسيمه إلى أقسام مبكرة ومتأخرة. وهذه بدورها تكون أفعالاً للصيرورة لا شك أن هوايتهد استفاد من نقاش زينون في هدم أو إنكار اتصال الصيرورة وكان عليه بعد ذلك ـ أي بعد ما قرره بناءاً على موقفه هذا مع وجود عمليات صيرورية حقبية لا عملية صيرورية واحدة ـ أن يحاول القضاء على التناقض الذي ظهر في نقاش زينون نفسه، نتيجة لتسليمه بمقدمتين متناقضتين. وهنا نجد هوايتهد يلعن بقوة هذا التناقض يمكن أن يرتفع تماماً إذا ما سلمنا بالمقـدمة الأولى، ورفضنـا المقدمة الأولى كـأنها لم تكن وهـو يرى أن رفضنـا للمقدمـة الثانيـة سوف يعني حينئذ: أن هناك صيرورة هي صيرورة الكائن الفعلي (وهذا هو بالضبط ما يجب أن نسلم به كما رأينا في القسم السابق) لكننا لا يمكن أن نعتبر تلك العملية الذرية للصيرورة على أنها إحلال متصل للأفعال أو الأجزاء الصيرورية.

ويمضي هوايتهد في تحليله فيذكر أن الفرض الذري ليس هـو المسؤول عن تلك الصعوبة، ولكن تلك الصعـوبة نجمت أسـاساً عن فكـرة الاتصال الــذي يتخلل الكيان الفعلي الذري. وأن هذه الصعوبة يمكن حلها إذا سلمنـا «بأن في كل فعل للصيرورة توجد صيرورة لشيء يتسم بالامتداد الزماني، لكن الفعل ذاته ليس ممتداً، أي لا ينقسم إلى أفعال صيرورية سابقة ولاحقة تتوافق مـع القسمة الممتدة الشيء الذي يصير».

إن هـوايتهد يـرى باختصـار «أن كـل مخلوق ممتـد، ولكن أفعـال المخلوق الصيـرورية ليست ممتـدة» فالكيـان الفعلي ممتد لأن صيـرورته تتضمن انتقـالاً والانتقـال يتضمن امتداداً زمـانياً. لكن ألا يشيـر الامتـداد إلى القسمـة؟ يجيب هوايتهد هنا إذا كان الشيء قـابلاً للقسمـة فلا يعني أن من الضـروري أن نقسمه وهذا يعني أن فعل العملية يمكن أن يكون كلاً غير منقسم. وأن ما هو فعلي يمكن أن يأتي كوحدة كلية غير منقسمة (رغم تمكننـا من قسمته بسبب كـونه ممتـداً). ولعل هذا هو ما عناه هوايتهد حينما قال: «أن الامتداد يصير، لكن الصيرورة ذاتها غير ممتدة. وهذا يعني أن الكيان الفعلي الذري ممتدبفضل‌عملية الصيرورة ولكن عملية الصيرورية ذاتها هي كل حقبي واحد ومن ثم لا تنقسم إلى أفعال صيرورية سابقة ولاحقة تحل محل بعضها البعض في اتصال واستمرار.

ومن ثم فلقـد انتهى هوايتهـد إلى أننا إذا قبلنـا تصور العمليـة أو الصيرورة، فيجب أن نعتبر أولاً أن كل ما هو فعلي هو حقبي، فهذا هـو المطلب الأسـاسي الذي يمكننا من مواجهة الصعوبة التي طرحها زينون.

١٣ ـ صيرورة وفساد الكيانات الفعلية:

توفيق هوايتهد بين التغير والثبات:

نحن الآن في موقف نستطيع أن نقدر معه أن نظرية الكيانات الفعلية من منظور صيرورة حقبية قد مكنت هوايتهد من أن يحل بطريقة متناسقة ومترابطة مشكلة الثبات والتغير أو مشكلة الوجود والصيرورة لقد كان الاتجاه الكلاسيكي القديم يميل إلى إنكار التغير بالنسبة إلى الجوهر أو الكيان الفعلي وذلك بسبب صعوبة التوفيق بين هذا التغير وبين أفكار الفردية والوحدة والذاتية والاكتفاء الذاتي. ولقد أدى هذا إلى تمسك هذا الاتجاه بالثبات أو اللاتغير واعتباره خاصية أساسية للجوهر أو للكيان الفعلي. وساد بين الفلاسفة فكرة أن الجوهر لكي يكون أو يوجد، فيجب أن يكون على ما هو عليه، أي يكون ثابتاً ولكي يتغير فإن هذا يعني توقفه عن أن يوجد أو أن يكون على ما هو عليه إذ تغيره إشارة واضحة لصيرورته إلى شيء آخر ومن هنا قرر أن ذاتية الكيان الفعلي تتطلب ثباته ومن ثم فيجب إبعاد التغير عنه واعتبار أن هذا التغير لا يمثل خاصية أساسية للكيان الفعلي أو الجوهر.

ويرى هوايتهد خلافاً لهذا الرأي الكلاسيكي أننا يمكننا أن نعتبر التغير خاصية أساسية للكيان الفعلي بشرط أن نحدد ما نقصده بالضبط بكلمة تغير وألا ننزلق في غموض ومتاهات تلك الكلمة. فإذا ما تم لنا ذلك فيجب أن نضع في اعتبارنا أن صورة التغير التي يمكن أن نقبلها كخاصية ميتافيزيقية للكيان الفعلي يجب أن تتوافق وأن تستمد ضروريتها من أفكار الفردية والوحدة والذاتية والاكتفاء الذاتي والثبات أو اللاتغير.

إن كلمة تغير تعني في معناها العام: التبدل والتحول والانتقال أو المرور من حالة أو ظرف إلى حالة أو ظرف آخر يختلف عن الأول. وهناك أنواع مختلفة من التغير تعتمد على ما يشير إليه الوجود فنوع الذي يتكون عن الانتقال من كيان فعلي

إلى كيان فعلي آخر. إن نوع التغير الذي يمكن أن نقبله كخاصية ميتافيزيقية قصوى للجوهر أو للكيان الفعلي هو ذلك النوع المتمثل في «العملية» «والمكون» بالصيرورة أي بان يصير أو يأتي إلى الوجود شيء أو كيان فعلي. ولقد رأينا فيما سبق أن فكرة العملية وفكرة الوجود يتضمنان بعضهما البعض، كما بينا أنه لا يمكن أن توجد عملية مجردة عن أو خيالية من الفرديات أو الذاتيات وهذا هو ما لخصه هوايتهد بقوله: «أن العملية والفردية يتطلبان بعضهما البعض ويجب أن نتصور الوحدة الفردية للعملية والتي تمثل صيرورة الكيان الفعلي ككل حقبي فما هو فعلي يصير أو يأتي ككل ويكون أو يوجد ككل صيروري وما هو «كل غير منقسم» هو الفردية وما هو «كل» هو ما يكون على ما يكون عليه... وهو الذاتية... والوحدة... والموجود إلى أجل على اكتفاء ذاتي وما يتصور ككل وكوحدة حقبية هو الثبات أو اللاتغير وهذا يعني أن ما هو فعلي يصير أو يأتي إلى الوجود ككل حقبي ويتغير بمعنى العملية المتضمنة في صيرورته وعند نهاية أو اكتمال عمليته الصيرورية يتوقف عن أن يوجد بالضرورة... أي يفسد... ومن ثم فإن مذهب هوايتهد يرى أن «الكيانات الفعلية تفسد ولكنها لا تتغير، أنها تكون ما تكون عليه».

إن التغير ينكره هوايتهد هنا كخاصية ميتافيزيقية لما هو فعلي هو التغير بالمعنى الثاني المذكور آنفاً، أي ذلك الذي يشير إلى الانتقال من كيان فعلي إلى كيان فعلي آخر إنه التغير الذي يؤلف الحركة أو الدوام إنه التغير الذي لا يتوافق مع كيان فعلي ثابت أو لا متغير.

هكذا يمكن إشباع مطلب الثبات أو اللاتغير كخاصية ميتافيزيقية بواسطة نظرية الصيرورة الحقبية وفساد ما هو فعلي.

ومن خلال إنكار هوايتهد للتغير بالمعنى الثاني يقول هوايتهد: «إن الكيان الفعلي لا يتحرك أبداً إنه يكون حيث يكون وما يكون لقد تمكن هوايتهد حينما أقام التمييزات الدقيقية بين المعاني المختلفة للتغير وللثبات من أن يقبل في نظريته، وبتوافق تام، كلاً من التغير واللاتغير كخاصتين ميتافيزيقيتين نهائيتين للكيانات الفعلية فالكيان الفعلي عنده ثابت ولكنه غير دائم وهو متغير بمعنى الصيرورة ولكنه غير متحرك».

١٤ ـ مقولة «النهائي» الخالقية

رأينا أن العملية ـ وليس الثبات المتضمن في مادة دائمة استاتيكية ـ هي الخاصة الميتافيزيقية الرئيسية للكيان الفعلي . . . وأن تلك العملية تتكون من أفعال صيرورية تصير وفقها الكيانات الفعلية الفردية أو تأتي إلى الوجود. كما رأينا أن العملية بالمعنى المشتق والتي تعني إحلال دور صيروري محل آخر إنما مبعثها تصورنا لفساد الكيانات الفعلية الفردية ومعنى هذا أننا نجد أنفسنا أمام نوعين من العملية: «العملية الماكروسكوبية والعملية الميكروسكوبية. تتمثل العملية الماكروسكوبية في الانتقال من كيان فعلي محقق إلى كيان فعلي محقق آخر. أما العملية الميكروسكوبية فتتمثل في الفعل الرامي إلى تحقيق كيان فعلي. وسوف نأخذ بعين الاعتبار هذين المعنيين للعملية لكن لما كانت العملية الميكروسكوبية أساسية ومشيرة إلى خاصة رئيسية من الخواص الميتافيزيقية فإننا يجب حين الفحص عن طبيعة الكيان الفعلي من حيث هو عملية، أن نركز على هذا النوع تركيزاً كبيراً.

إن العملية الميكروسكوبية هي فعل صيروري للكيان الفعلي ومعنى هذا أن كل كيان فعلي يصير أو يأتي إلى الوجود، بواسطة فاعليته الخاصة أي يخلق نفسه خلقاً ذاتياً فهوايتهد إذن من أنصار مذهب الخلق الذاتي. هذا ولقد رأينا من قبل ونحن نناقش مذهب ديكارت في هذه النقطة أن الكيان الفعلي (أو الجوهر المخلوق عند ديكارت) يوجد بفضل فاعليته الخاصة ومن ثم فهو يكون علة ذاته من ناحية وكياناً فعلياً صحيحاً من جهة أخرى والصحة هنا تعني عدم افتقار الجوهر أو الكيان الفعلي إلى وجود أو علة خارجية تأتيه من كيان فعلي آخر أو جوهر مخلوق آخر. ويرى هوايتهد أننا لا نجد هذا الأمر عند ديكارت وحسب إذ أننا نجد

«أن كل فلسفة تعترف بصورة أو بأخرى بتلك العملية الذاتية على أنها واقعة فعلية نهائية. وهذا الأمر واضح تماماً في النظريات الواحدية وفي أغلب النظريات التعددية أيضاً حيث نجد هذه الأخيرة تحتفظ بالعملية الذاتية ضمناً أو صراحة وتعتبرها كواقعة فعلية نهائية لكنها وقعت في مشكلة «اللاترابط» وفي أغلوطة «التموضع الزائف للعين» حين اعتبرت كيانات أخرى على أنها كيانات فعلية وكان الطريق الوحيد أمام تلك النظريات التعددية والذي كان عليها أن تتبعه كي تتفادى تلك الصعوبات هو أن تنسب العملية الذاتية إلى كل الكيانات الفعلية. ولعل هذا هو الذي عناه هوايتهد حين قال: أن للعملية وهي الخاصية الميتافيزيقية العامة لكل الكيانات الفعلية هي في أساسها فعل خلق ذاتي.

تصور هوايتهد إذن تعددية الكيانات الفعلية على نحو يكون فيه وجود كل كيان فعلي منها «كعملية صيرورية» تتحقق بفضل الذاتية الخاصة بكل كيان فعلي فكل كيان فعلي فردي يوجد «كفعل صيروري» وكل فعل صيروري يصير أو يأتي إلى الوجود بكيان فعلي فردي. وهذا يعني أن كل كيان فعلي إنما يوجد بفضل فاعليته الكائنة فيه وتلك الفاعلية الخاصة بكل كيان فعلي، تكون عامة وتنطبق على الجميع وعلى هذا النحو يصير كل ما هو فعلي فردياً بفضل فاعليته الخاصة والتي هي عامة بالنسبة إلى كل كيان فعلي بمعنى أن الفاعلية تكون عامة بالنسبة إلى جميع الكيانات الفعلية وتكون خاصة بالنسبة إلى كل كيان فعلي فردي.

ونحن حينما نقرر ذلك، فإن تقريرنا هذا يتضمن أنه خارج فاعلية الكيانات الفردية الفعلية لا توجد أي فاعلية. فإذا أردنا فهماً أكبر لهذا الذي نقوله فيمكن لنا أن ننظر في النظرية المادية مثلاً وحين يتم ذلك فإننا سنرى أن النظرية المادية تقرر عدم وجود مادة منفصلة عن الكيانات الفعلية الفردية، فكل كيان مادي يوجد كمادة عامة مخصصة في جزئي منفرد بمعنى أن المادة تكون من وجهة نظر النظرية المادية عامة بالنسبة إلى كل ما هو فعلي من أفراد وجزئيات ومهما يكن من الاختلافات التي يمكن أن تقوم بين هذه الأفراد أو تلك الجزئيات فإنها تتفق جميعاً في خاصيتها الوجودية العامة من حيث هي مادية. أما إذا نظرنا في نظرية أرسطو وفيما يتوافق معها من نظريات فإنها ترى أن المادة لم تعد هي تلك المادة

المتحجرة الصعبة الاختراق والتي لا ينفذ إليها شيء ولكنها أصبحت مادة قابلة لصور أو على حد تعبير أرسطو هيولي تقبل التشكل في ما لا حصر له من الصور.

وما دام أن المادة هي الأساس الذي يتشكل عنه كل جوهر أو كيان فعلي، فهي إذن عامة ونهائية ولا توجد قط إلا في تفردات عينية، فإذا انتقلنا الآن إلى مذهب هوايتهد نجده يقرر بأن الفاعلية تكون عامة كالمادة عند الماديين لكنها تتخصص في كيانات فردية فعلية كما تتخصص المادة في جزئيات مادية. هذا والمبدأ الأنطولوجي يتوافق تماماً مع هذا التقرير. لقد أصر هوايتهد على أن «النهائي» لا يوجد إلا في أمثلة فردية وبين أن هذا يمثل أهمية عظمى بالنسبة إلى كل النظرية الفلسفية وأن أي فكر فلسفي يجب أن يشير ضمناً أو صراحة إلى مقولة النهائي. يقول هوايتهد: «يوجد في كل نظرية فلسفية «نهائي» يكون فعلياً بالنسبة لأعراضه أو حوادثه وحينما ينفصل عن أعراضه أو حوادثه لا يكون فعلياً».

ورغم ما قلناه سابقاً عن مقولة «النهائي» إلا أن ثمة صعوبة تواجهنا ونحن بصدد محاولة الوصول إلى تصور واضح ومتوافق عن هذه المقولة، ذلك أن الفعليات غالباً ما تبدو على أنها فعليات وحسب ويمكن أن نضيف إليها ـ علاوة على كونها فعليات ـ بعض الخواص العامة المميزة لها وذلك هو بالضبط الأمر حينما تسيطر أحوال الفكر المادية وما ينتج عنها من تصور «فرديات دائمة» تبقى رغم ما يطرأ عليها من تغيرات عرضية هاهنا نفشل في تقديم تفسير مناسب يقرر أن الفرديات تكون عبارة عن تخصيصات «للنهائي» رغم أننا نعرف أن «النهائي» متضمن في تصور «العالم المادي، وأن الفعليات المؤلفة للعالم يمكن بالتالي أن نتصور على أنها أمثلة فردية لما هو مادي». وثمة صعوبة أخرى تظهر حينما نذهب مع بعض الفلسفات إلى تصور «النهائي» على أنه فعلي في ذاته، أو أنه أكثر واقعية من تجسيداته الفردية أو كياناته الفعلية كما ذهبت إلى ذلك النظريات الواحدية.

وقد لاحظ هوايتهد أن النظريات الواحدية تقع في مغالطة التموضع الزائف للعين حينما ننظر إلى التجريد باعتبار أنه كيان فعلي يقول هوايتهد: «أن الأنساق الواحدية تنظر إلى النهائي باعتباره حقيقة سامية عليا، تعلو على أي حدث أو عرض من حوادث أو أعراض النهائي كما يلاحظ أن الفلسفة الواحدية، ولتكن فلسفة أسبينوزا مثلاً ـ حين تتصور الأفراد أو الجزئيات باعتبارها أحوالاً للجوهر

الحقيقي الأوحد، فإنها إنما تصحح ـ من وجهة نظرها ـ الخط الذي وقعت فيه النظريات التعددية والمتعلق بعدم إدراكها أو تعرفها على «النهائي» Ultimate ولكنها حينما فعلت ذلك طمست أو أنكرت أن يكون للكيانات الفعلية ـ عدا الجوهر الحقيقي الأوحد ـ أي وجود فعلي.

إن ما يريد أن يؤكده هوايتهد هو أن نتعرف على «النهائي» من جهة ـ وهذا ما توصلت إليه النظريات الأحادية أو الواحدية ـ بدون أن تنكر فعلية تخصص هذا «النهائي» في كيانات فعلية متعددة ـ وهذا ما لم توافق عليه النظريات الواحدية ـ وبمعنى آخر يرى هوايتهد أنه لا يمكن تصور «النهائي» على أنه كيان فعلي في ذاته وإنما يمكن تصوره باعتباره الأساس العام لفاعلية الخلق الذاتي لكل كيان فعلي فردي. وهذا يعني أن «النهائي» لا يعدو كونه أكثر من فاعلية عامة مجردة أو مستقاة بالتجريد من الفعليات اللحظية للكيانات الفعلية.

ويضع هوايتهد «النهائي» أي لتلك الفاعلية العامة المجردة مصطلح الخالقية ويضيف إلى ذلك «أن مصطلح الخالقية هو ترجمة أخرى (للهيولي أو المادة الأرسطية) وللمصطلح الحديث (المادة الخام أو الحيادية، بشرط أن نسلب من هذه المادة أو تلك فكرة قابليتها السلبية للتشكل في صورة أو علاقات خارجية.

إن مصطلح الخالقية يعبر عن الفكرة الدقيقة للفاعلية العامة التي تحدث بواسطة العالم الفعلي. . . والخالقية ليس لها في ذاتها صفة، كما أن المادة الأرسطية ليس لها في ذاتها صفة، إنها فكرة ذات تعميم عال ترتكز على كيانات فعلية، وليس لها صفة مميزة في ذاتها، لأن كل الصفات تكون مرتبطة بوجودات فردية.

لقد أحلت «فلسفة هوايتهد مصطلح «الخالقية» محل المادة الأرسطية «كنهائي» علماً بأن هوايتهد يستخدم هذا المصطلح كما قرر ذلك هو «بالمعنى الذي يعطيه القاموس لفعل crear وهو being forth يحدث يولد ـ يثمر beget (ينجب ـ يولد ـ يسبب) أو produce (ينتج)» ورغم وجود بعض التشابه بين المصطلحين (خالقية ومادة) فهناك اختلافات هامة بينهما، فتصور «الخالقية» يتفق مع تصور المادة من حيث أن كلاً منهما لا يوجد إلا في كيانات فردية عديدة.

وهو يختلف عنها من حيث أن «الخالقية» فاعلية خالقة وأن «النهائي» أيضاً فاعلية لها تأثيرها على تشكله بصور مختلفة في جزئيات فردية أو كيانات فعلية، في حين أن هذه الفاعلية أو ذاك التأثير أو ذاك الفعل الذي تتشكل وفقه الهيولي أو المادة الأرسطية في صور مختلفة لا تنسب إلى «النهائي» ولكن تنسب إلى صورة. ولقد لاحظ جيلسون هذا حين قال «أنه لمن الواضح، أنه إذا كان للجوهر فعلاً، فإن هذا الفعلي لا يتصل بالمادة، وإنما يتصل بالصورة، فالصورة هي الفعل الذي يكون الجوهر به هو ما هو. . . فليس ثمة واقع أسمى من الصورة، ولا حتى الوجود ذاته. لا يوجد شيء فوق الوجود، وفي الوجود لا يوجد شيء فوق الصورة، وهذا يعني أن صورة موجود ما هي فعله الذي بدونه لا يوجد أي فعل آخر».

رفض هوايتهد هذه الفكرة الرئيسية، نعم إن هوايتهد يتفق مع أرسطو «في أن الفعل هو خاصية عامة، لما هو فعلي» ولكن إذا كان هو الفعل الذي يكون به الشيء ما يكون عليه هو الصورة، فإن الصورة يمكن أن تعد ضمنياً «كنهائي» لكننا نعلم أن الصورة لا يمكن أن تحقق مطالب «النهائي» ولقد عرف أرسطو ذلك بنفسه حينما وضع اصطلاح «صورة»، وتمسك بتوحيد الصورة بالوجود.

ولقد خلص هوايتهد من هذا إلى نتيجة هامة وهي أن الفعل Act الذي يكون به الشيء ما هو، هو نفسه «النهائي» أي أن «النهائي» ليس شيئاً آخر غير عامل الفاعلية أو الفعل اللازم والكافي في تحقيق مطالب «النهائي»، أي تحقيق مطالب ذاك الذي يكون فعلياً بفضل حوادثه، أو بفضل كياناته الفعلية، ذاك الذي يكون عنه تفرد الكيانات الفعلية. إن مذهب هوايتهد يسلم بأن كل كيان فعلي هو فعل صيروري، وأن وجود الكيان الفعلي هو صيرورته، ومن هنا، فبينما وحّد أرسطو بين الصورة والوجود، وحّد هوايتهد بين الوجود والفعل، فالكيان الفعلي عنده كيان فاعل.

ومن ثم فإن هوايتهد يرى أن العالم يصنع من كيانات فعلية، وهذه الكيانات فاعلة، وتقوم بعمليات فاعلية، وبمعزل عن تلك الكيانات الفعلية الفردية لا يوجد ثمة شيء فعلي، فالعالم إذن عند هوايتهد عبارة عن عملية فاعلية خلاقة، كما أن المادة الدائمة تشكل العالم في التصور المادي. وهذه الفاعلية الخلاقة، أو

الخالقية، تكون كلية ونهائية بنفس المعنى الذي تكون عليه المادة كلية ونهائية في التصور المادي. إن الفاعلية الخلاقة تمثل الخاصة العامة الكلية لكل الكيانات الفعلية.

ونخلص من ذلك أن «الخالقية» «نهائية» بمعنى: أولاً: أنها تعتبر بمثابة خاصية ميتافيزيقية عامة لكل ما هو فعلي. وثانياً: أن كل ما هو فعلي يكون فردياً ولحظياً ومثالاً من أمثلة «الخالقية».

ويجب أن نلاحظ هنا أن تصور «النهائي» الذي يكون فعلياً بفضل حوادثه أو أعراضه، هو تصور ضروري، ومطلب أولي وأساسي لتصور العالم ككل مترابط. ذلك لأنه يمكن النظر إلى الفعليات الفردية، وهي منفصلة، على أنها ممكنة وعرضية، ومن ثم لا يمكن أن تمدنا بأساس يبين ترابطها في كل أو عالم واحد ولعل هذا هو الذي قاد أرسطو إلى القول بمحرك لا يتحرك وقاد غيره إلى القول بإله خالق متسامي، وقاد آخرين إلى القول بالمطلق. وهوايتهد يرفض كل تلك النظريات التي تنادي بأساس متسام مفارق للعام، فهذا يؤدي طبقاً لفلسفة هوايتهد إلى اللاترابط التعسفي الذي سبق له أن رفضه. إن هوايتهد يوافق على الخط الفلسفي الأحادي شرط أن يحقق ترابط النسق الميتافيزيقي، وهذا يتم في نظره إذا تمكنا من أن ننسب أساس العالم إلى «النهائي» على أن نتصور «هذا النهائي» بنحو مترابط ومتناسق، يؤدي في النهاية إلى تصور فعليته. وبفضل تصور فعلية كياناته أو حادثاته ولقد استطاع هوايتهد أن يحقق ذلك عن طريق تصوره «للنهائي» كخالقية أو كعملية كلية للفاعلية الخلاقة، لا يكون فيها هذا «النهائي» متسامياً وفعلياً بذاته، ولكنه يوجد وجوداً لحظياً متجسداً في الفعليات الفردية. ويرى هوايتهد أننا نستطيع أن نبقي ـ بذلك ـ على سلامة وصحة تصورنا لترابط العالم، وأن نحتفظ بصحة تصورنا لعالم يظهر بالتدريج تكون صفته «النهائية» إلا فاعليته في الخلق الذاتي.

وطبقاً لهذا يمكن أن نتصور الكيانات الفعلية الفردية على أنها مخلوقات للخالقية الكلية. على أن نضع في اعتبارنا أنها ليست مخلوقات للخالقية بمعنى خالقية خالق أي بمعنى أن الخالقية هي كيان فعلي يخلق المخلوقات ويكون متسامياً عنها في نفس الوقت وإنما هي كذلك بمعنى أن «النهائي» أو «الخالقية»

تخصص ذاتها في المخلوقات الفردية، وسوف نفصّل ذلك فما بعد ولكننا نريد أن نؤكد الآن أن الله ليس خالقاً متسامياً ولكنه المخلوق الأول للخالقية، أي أن الله هو الموجود اللحظي الأول للخالقية.

ويرى هوايتهد أن تصوره هذا ينقذ وجود العالم دونما حاجة إلى تصور خالق متسامي يكون السبب في وجوده فالخالقية في نسقه الفلسفي تكون هي الأساس النهائي لوجود العالم بحيث يوجد العلم بفضل صفته النهائية لفاعلية خالقه. لقد رأينا أن الوجود يتكون من فاعلية الصيرورة، ومن ثم فوجود العالم يمكن تصوره على أنه يتكون من الطبيعة النهائية لفاعلية الخلق الذاتي الدائم.

والخالقية عند هوايتهد لا تتصور «ككيان بالمعنى الذي تكون فيه الحادثات الفعلية والموضوعات الأبدية (الصور) كيانات». إن هوايتهد لا يذكر الخالقية، أي مقولة النهائي «ضمن مقولات الوجود»، إن الخالقية عنده هي: «الخاصية الميتافيزيقية العامة التي تتعلق بكل الحادثات، وبكل حادثة جزئية أو فردية، فليس ثمة شيء يمكن أن نقارنه بها، إنها مثل الجوهر اللامتناهي الأوحد عند أسبينوزا، ولكن دون أن نتصوره على أنه كيان فعلي أو جوهر».

١٥ - عملية نمو الكيانات الفعلية:

يمكن تلخيص آراء هوايتهد السابقة بأن العالم الفعلي هو عملية ، وتلك العملية هي صيرورة الكيانات الفعلية، وإن هذه الكيانات الفعلية مخلوقات للخالقية، تعبر كما يقول هوايتهد عن «فكرة أن كل كيان فعلي يمثل عملية منبثقة عن جدة noveity، تسمى بالعملية الميكروسكوبية بمعنى أنه يصير أو يأتي أي الوجود» لكن هناك إلى جوار ذلك «عملية ماكروسكوبية تعبر عن «الانتقال من كيان فعلي محقق آخر».

ولقد عالجنا العملية الماكروسكوبية حتى الآن كمجرد ظاهرة تحل فيها كيانات فعلية محل كيانات فعلية أخرى فسدت. لكنا يجب أن نتصور الكيانات الفعلية كفرديات كلية مستقلة ومنفصلة فيما بينها، ولا نفعل أكثر من أن يحل بعضها محل البعض الآخر، فكل كيان فعلي في الواقع ما هو إلا مخلوق لخالقية ينبع عنها دوماً خلق جديد ولقد عبر هوايتهد عن ذلك بقوله: «هناك إيقاع rhythm للعملية ينتج الخلق بفضله كنبض طبيعي كل نبضة منها تكون وحدة طبيعية من الواقعة التاريخية وبهذه الطريقة يمكننا أن نميز بغموض وسط العالم اللانهائي للترابط وحدات محددة من الوقائع».

هناك إذن إيقاعات داخل العملية الكلية الخالقة، أي داخل عملية تحقيق ما هو فعلي، أو عملية الصيرورة المنتقلة من كيانات فعلية محققة إلى كيانات فعلية محققة أخرى. وعملية الانتقال هذه هي ما وصفها لوك بقوله: «إنها عملية الفساد الدائم، الناجمة عن ناحية معينة من فكرة الزمان». ولكن لما كانت الكيانات الفعلية - في مذهب هوايتهد - تتصور على أنها تخصصات متعاقبة فردية للخالقية الكلية «فإن عملية الانتقال يمكن أن تكون من جهة أخرى غير تلك التي ذكرها لوك - مروراً من فعليات محققة أخرى أو على حد تعبير هوايتهد «إن الانتقال يكون - من جهة أخرى - نشوء الحاضر في انطباقه أو تكيفه مع قوة الماضي» وهذا يعني أن الكيان الفعلي الحاضر، الذي يكون في عملية نشوء أو في عملية صيرورة أو تواجد، يكون في نفس الوقت خلقاً جديداً من مكونات تألفت من فعليات سابقة. والواقع أن هوايتهد يستخدم كلمة Conformity عن عمد ليدل بها على أن الكيان الفعلي الحاضر في صيرورة يكون مخلوقاً جديداً أو ذاتي الخلق لكن المخلوق الجديد هذا، لا يمكن أن ينبع عن لا شيء فإن مثل هذا التصور

(الخلق عن لا شيء) يمثل خرقاً للمبدأ الأنطولوجي. إن المخلوق الجديد يكون متوافقاً مع فعلياته السابقة. وبمعنى آخر إن المخلوق الجديد يكون محتاجاً إلى معطيات سابقة وأن هذه المعطيات السابقة بالنسبة إلى الكيان الفعلي الذي يكون في حالة صيرورة أو تواجد تتمثل في الفعليات التي صارت أو أتت فعلاً إلى الوجود من قبل. ومن ثم ينتج أن الفعليات السابقة تؤلف معطيات ومكونات الكيان الفعلي الجديد وأن هذا الكيان الفعلي الجديد يكون جديد النشأة ولكنه يتطابق مع الماضي بمعنى أن مكوناته تكون مشتقة من فعليات سابقة.

ويضيف هوايتهد إلى ذلك أن الكيان الفعلي الجديد والذي يكون في حالة صيرورة أو تواجد ينمو مع المعطيات السابقة في وحدة جديدة وهو يستخدم كلمة «التنامي معاً أو النمو معاً» لكي يشير إلى هذا المعنى ويفسر ذلك بقوله إن كلمة «Concrescence» مشتقة من الفعل اللاتيني الشهير الذي يعني النمو أو التنامي معاً ويضيف إلى ذلك قوله أن استخدام تلك الكلمة له ميزة أخرى تتمثل في أن اسم الفاعل أو اسم المفعول «participle» وهو «concrete» العيني يستخدم بوضوح في التعبير عن الواقعة الميتافيزيقية الكاملة.

يريد هوايتهد أن يقول «أن النظرة إلى الكيان الفعلي في فرديته المنعزلة تؤدي إلى تصور الانتقال على أنه انتقال بين حدين مثالين: الحد الأول يتمثل في مكونات ذلك الكيان الفعلي المختلفة والمنفصلة والحد الثاني يتمثل في مرور أو انتقال نفس المكونات من معية عينية. يعني هوايتهد «بمختلفة ومنفصلة» أي بالاختلاف المنفصل أن الفعليات السابقة ذاتها هي فرديات منفصلة ومختلفة وأنها باعتبارها معطيات لكيان فعلي جديد تصير (أو تنتقل إلى الوجود) مكونات لمعية عينية هي نفسها الكيان الفعلي الجديد. وهذا يعني أن المخلوق الجديد هو عيني أي فعل بفضل معيته أو بفضل عملية معينة النمو فعينيته أو فعليته تتكون عن فعله من أجل تحقيق وحدة جديدة. ونحن نستطيع أن نميز في إيقاع عملية الخلق الكلية بين وجهين هما النوع الميكروسكوبي والنوع الماكروسكوبي: النوع الأول يتمثل في التدفق المتأصل والطبيعي في تكوين الموجود الجزئي، وهذا ما يسميه هوايتهد بمعية النمو والنوع الثاني يتمثل في التدفق الناتج عن تكرار العملية وانتقالها من عملية منتهية بكمال موجود جزئي ما أو بتمامه ومن ثم فساده إلى عملية أخرى يكون فيها هذا الموجود الذي كمل أو تم ثم فسد بمثابة عنصر أصلي أو معطى لموجود جزئي آخر وهكذا ويسمي هوايتهد هذا النوع باسم الانتقال.

١٦ ـ الموضوعات الأبدية أو صور التحديد:

يتألف العالم على نحو ما بينا من عملية ذات وجهين تكون فيها الكيـانات الفعلية في حالة «نبضات فردية وفي معية نمو فردي وخارج هذا ليس ثمة فعلية لأية كيانات أخرى، بمعنى أن الكيانات الأخرى كلهـا لا تعدو أن تكـون إما عنـاصر لعمليات معية النمو وإما اشتقاقاً أو تجريداً عن الكيانات الفعلية الفردية وما سبق لا يمثل إلا صيغة أخرى للمبدأ الأنطولوجي في ضوء مقولة العملية ويقول هوايتهد: «أن طبيعة أي نمط من أنماط الوجود (أي طبيعة أي كيان) لا يمكن أن تفسر إلا من حيث تضمنها لفاعلية خلاقة تحتوي بالضرورة على عوامل ثلاثة هي: المعطيات والعملية والتعاقب الموجود في صميم المعطيات «فعوامل الفاعلية الخلاقة تتمثل إذن في المعطيات والعملية والتعاقب» ويضيف هوايتهد إلى قول هذا «أن بديل ما سبق يتمثل في «العالم إلى مطلق واحد توتولوجي عقيم.

ولقد رأينا من قبل أن معطيات أي كيان فعلى في عملية معية النمو، تتمثل في فعليات سابقة ثم تواجدها من قبل. لكن قبل أن نعـرف كيفية «نمـو المعطيـات السابقة معاً لكي تؤلف كياناً فعلياً جديداً يجب عيلنا أن نفحص أولاً نمطاً آخر من الكيانات لم يسبق لنا ذكره.

فنحن حينما نقول بأن كل كيان فعلي هو فردية متخصصة تخصصاً جـزئياً من الخالقية الفاعلية فإننا نعني بهذا أن فردية كل كيان فعلي تتكون بالخالقية القصوى التي تتخذ صورة جزئية. وهنا يتشابه هوايتهد تمامـاً مع مـذهب أرسطو في هـذا الصدد: فكما أنه لا وجود لمادة بحتة عنـد أرسطو فـلا وجود لفـاعلية بحتـة عند هوايتهد: أن الفاعلية البحتة عند هذا الأخير لا تعدو أن تكون مجرد أو تجريد أو اشتقاق من الكيانات الفعلية، أما ما يوجد حقاً فهي الأفعال الفردية العينيـة وهذه الأخيرة ما هي إلا الكيانات الفعلية ذاتها.

لكن الفعل الفردي (ومن ثم الكيان الفعلي له صورة جزئية تخصه كما أن الجوهر Ovaia الأرسطي له صورته الجزئية.

ومن هنا ذهب هوايتهد إلى أن الفعل، لكي يكون فعلاً يجب أن تكون له صورته المحددة أو سمته المعينة، فبفضل صورة الفعل يكون تحديده أو تعيينه، وبدون تلك الصورة لا يمكن أن يوجد فعل فردي، ولا كيان فردي بالتالي. ومن ثم ينتج أن «صورة التحديد» تعتبر عنصراً أساسياً وجوهرياً وضرورياً لكل ما هو فعلي (أي للكيانات الفعلية)، فلكي يوجد الكيان الفعلي يتطلب تحديد هذا الوجود بواسطة نمط جزئي من (الكيان) الذي هو صورته.

صور التحديدات إذن كيانات، وهي موجودة، لكن وجودها ليس وجوداً فعلياً كوجود الكيانات الفعلية أنها توجد فقط كصور تحديدية للكيانات الفعلية، وحالتها الوجودية تتمثل في كونها «عناصر» للكيانات الفعلية.

وبالرغم من أن هوايتهد ـ ومن قبله أرسطو ـ قد أقرا جوهرية وأساسية وضرورية «صور التحديد» بالنسبة إلى الكيانات الفعلية، إلا أنهما رأيا ضرورة تمييز «صور التحديد» هذه كنمط متمايز عن نمط الكيانات الفعلية، ذلك لأنه على الرغم من أن «صور التحديد» هذه لا توجد إلا من حيث كونها محددة ومعينة للكيانات الفعلية، فإنها ليست مجرد صور للفعليات الفردية، تحدد البعض فقط بينما لا يكون لها أدنى علاقة بالبعض الآخر، فكيانات فعلية مختلفة يمكن أن تأخذ نفس الصورة. وهذا يعني أن «صور التحديد» ذات طابع كلي، وأنها تتسم بالقدرة على تشكيل العديد من الفعليات المختلفة، أي أنها تعبر عن نمط متميز من الكيانات يوضع في معنى متقابل مع الكيانات الفعلية.

ولقد أكد هوايتهد على وجود نمط من الكيانات يقابل نمط الكيانات الفعلية، فهو يقول: «يجب أن نعترف بأننا لا يمكن أن نتحاشى افتراض وجود مملكة الصور بمعنى أو آخر، يكون منبثقاً عن التجريد الذي نقوم به من دوائر انتقال أو فقدان أو اكتساب الكيانات الفعلية» ويقول أيضاً بصورة أوضح وأقطع: «إن صورة التحديد» تماثل الصور الأفلاطونية أو المثل الأفلاطونية أو كليات العصور الوسطى. لكنه رأى أنه نظراً للغموض الذي واكب تصورات: الصور

الأفلاطونية، أو المثل الأفلاطونية، أو كليات العصورالوسطى، ونظراً لوجود بعض أوجه الاختلاف القائمة بين هذه التصورات وبين تصوره الخاص عن «الموضوعات الأبدية» فإنه يفضل استخدام هذا المصطلح الأخير كبديل أو مرادف «لصور التحديد».

«صور التحديد» إذن كيانات، ونضيف الآن إلى ذلك كونها «أبدية» وتتضح أبديتها إذا ما وضعنا في مقابلها «الكيانات الفعلية التي لا تتسم في وجودها أو في طبيعة هذا الوجود بأنها أبدية، فلقد رأينا من قبل أن وجود الكيانات الفعلية يتكون بواسطة عملية الصيرورة أو الإتيان إلى الوجود، فوجودها بمعناه الواقعي هو «فعلها» وطبيعة وجودها يتمثل أيضاً في «فعلها»، «فالفعل» هو المكون النهائي لوجودها، وهو يشير إلى التغير لا إلى الثبات، وينتج عن ذلك أن وجود الكيانات الفعلية، أو تواجدها الجديد المتتابع، يتضمن تغيرها صيرورة، أي يتضمن انتقالها الصيروري وأن هذا يعني في حد ذاته ـ أن هذه الكيانات الفعلية تأتي إلى الوجود كمخلوقات جديدة.

أما «الصور» فهي على عكس الكيانات الفعلية، ليست مخلوقات جديدة فوجودها من حيث طبيعته لا يتكون من عملية صيرورية، إذ أن الصيرورة والعملية، والانتقال، ليست بذات علاقة مع طبيعة هذا الوجود. وهذا هو ما عناه هوايتهد بقوله: إنها كيانات أبدية كما أن وجود الصور ذاته بمعناه الواقعي لا يتضمن العملية، إذ هو الذي يحدد عملية فعل الكيانات الفعلية وهو يأتي إلى الوجود بمعنى تشكيل الفعليات التي تصير، أو الآتية إلى الوجود، لا بمعنى أنه في ذاته مخلوق جديد. إن الكيان الفعلي يصير حين يتم تحديده، لكن الصورة لا تصير بواسطة تحديدها، لأنها من حيث هي كذلك ـ أبدية ومانحة للشيء الجزئي صورته وبالتالي تحديده، وليس أكثر.

ويستخدم هوايتهد مصطلح الولوج لكي يفسر عملية إتيان الكيانات الفعلية إلى الوجود بمعنى تشكلها في صور، فالصور تلج الكيانات الفعلية الجديدة، ومن ثم تحددها. يقول هوايتهد: «إن الفعليات المكونة لعملية العالم، يمكن تصورها في مثل هذه الفلسفة، على أنها تمدنا بأمثلة واضحة لكيفية ولوج أو مشاركة أشياء أخرى، كيانات أخرى، تشكل تحديد أي وجود فعلي. وهذا يعني أن الأشياء

الزمانية يتم تحديدها بواسطة ولوج أو مشاركة أشياء أبدية».

وولوج الصور، قد يعني من بعض نواحيه، أن هذه الصور تكون سابقة على الفعليات التي تدخلها وهذا حقيقي، إلا أنه من غير المقبول أن نفترض سبق هذه الصور كموجودات أبدية فعلية قائمة بذاتها، لأن ذلك سيتضمن بالضرورة أن علينا أن نعالج «الوجود الأبدي» للصور باعتبار أنه نوع من الكيانات الفعلية، في حين أن المبدأ الأنطولوجي يقرر بوضوح أن هذه الصور لا يمكن أن توجد وجوداً فعلياً في ذاتها، ولا يمكن أن توجد في عالم مفارق كعالم المثل الأفلاطونية. . . إنها لا توجد قط إلا كعنصر جوهري داخل في تكوين الكيانات الفعلية. ومن ثم فيجب أن ندرك بوضوح أن الصور التي تلج أو تدخل الفعليات الحاضرة، تكون موجودة في الفعليات الماضية، طالما أنها لا توجد في عالم آخر غير عالم الكيانات الفعلية ذاته. إن الصور «عطاء» وهي باعتبارها موجودة في فعليات سابقة، لا تمثل إلا موضوعات تعطى أو تمنح لفعليات صائرة.

يجب أن نؤكد هنا إذن على أن الصور الأبدية لا توجد إلا كعناصر جوهرية ضرورية لتكوين بعض الكيانات الفعلية أو بعضها الآخر، وأن طبيعتها تحتم عليها الولوج في بعض الفعليات، ولكن ليس ثمة شيء في طبيعتها يجعلها تحدد أو تختار أو تحتم أي كيان فعلي تدخل عليه أو تلجه، بل على العكس من هذا، فهي ذات طبيعة محايدة أو حيادية بالنسبة إلى الكيانات الفعلية الجزئية التي تلجها. الموضوعات الأبدية إذن عناصر جوهرية ضرورية للكيانات الفعلية وبواسطتها يمكن تحديد كل ما هو فعلي. وكما سنرى فيما بعد فإن «أي كيان لا يتضمن تصوره إشارة ضرورية لأي كيانات فعلية محددة وعينية في العالم الزماني، هو. . . موضوع أبدي» إن الفقرة السابقة تقدم علاوة على ما تضمنته تعريف هوايتهد الدقيق لمصطلح «الموضوع الأبدي».

الصور إذن في طبيعتها الأصلية، لا زمانية أي أبدية، وهي عطاء يقدم إلى الفعليات الصائرة أو الآتية إلى الوجود فيشكلها ويمنحها تحديدها، ويعينها في كيانات فعلية مكتملة العناصر.

١٧ ـ القوة والفعل:

سنبحث الآن في علاقة الموضوعات الأبدية بالكيانات الفعلية بصورة أكثر تفصيلاً، ذلك لأن تلك العلاقة كما فسرناها في ضوء «العطاء» ليست علاقة بسيطة إنما هي علاقة معقدة. ولقد رأينا من قبل أن طبيعة الموضوعات الأبدية هي طبيعة محايدة أو حيادية بالنسبة إلى ولوجها أو دخولها في الفعليات الجزئية لتشكلها وتحددها. ويمكننا الآن أن نفسر ذلك بقولنا «إن الصور الأبدية أو الموضوعات الأبدية هي في ذاتها قوة بحتة لتحديد الفعليات كما أن طبيعة الصور الأبدية كقوة بحتة إنما يمكن تفسيرها في ضوء العطاء. يقول هوايتهد: «أن الموضوع الأبدي قوة للفعليات ولكنه في ذاته حيادي أو محايد في ولوجه في أي كيان فعلي جزئي في عالمنا الزماني هذا وأن القوة ملازمة للعطاء، إذ أن العطاء يعني أن ما يعطي أو يمنح يمكن الا يعطي أو يمنح وأن ما لا يعطي أو يمنح يمكن أن يعطي أو يمنح».

والواقع أن التراث الفلسفي عرف منذ القدم تصور القوة كتصور مقابل لتصور الفعل كما شعر هذا التراث بحاجته إلى تحديد مكانة هذا التصور واعتباره كفكرة ميتافيزيقية هامة.

يقول هوايتهد: «إن فكرة القوة فكرة رئيسية في فهم الوجود، وهي أساسية طالما أننا قبلنا فكرة العملية، ذلك لأننا إذا فسرنا العالم في ضوء كيانات فعلية استاتيكية، فإننا لا نكون بحاجة إلى فكرة القوة، إذ سيبقى كل شيء على ما هو عليه، ولن يكون التعاقب أكثر من مظهر ناتج عن ضيق أفق إدراكنا. وعلى العكس من ذلك، فإذا بدأنا بفكرة العملية كفكرة رئيسية، فإن فعليات الحاضر، ستشتق خواصها من فعليات الماضي، وستمنح خواصها لفعليات المستقبل. وبمعنى آخر ستكون الفعليات الحاضرة تحققاً مباشراً لقوة سابقة، ومستودعاً لقوة ستتحقق بالفعل في المستقبل».

وهذا يعني أننا حينما نتصور العالم كعملية وكتغير وكنمو وكتقدم، فإن مثل هذا التصور، يجب أن يتضمن أيضاً فكرة «القوة» فالعالم المتغير والنامي والمتقدم والخاضع لعملية الصيرورة، يمثل فيه الغد - أشياء وصوراً لا توجد فيه اليوم، وما يكون غير فعلي فيه اليوم، سيكون فعلياً في الغد، أما الآن فهو مجرد قوة أو إمكانية. وهذا يعني على حد تعبير هوايتهد «أنه بمعزل عن «القوة» وعن «العطاء» لا يمكن أن توجد سلسلة مترابطة من الأشياء الفعلية في عملية تواجد أو صيرورة الكيانات الفعلية الجديدة. والتصور البديل لهذا هو تصور عالم أحادي استاتيكي لا تتحقق فيه أية قوة أو إمكانية تحققاً فعلياً، وم ثم فتصور «القوة» يكون تصوراً لا معنى له في مثل هذه النظرة الأخيرة».

والقوة و «العطاء» فكرتان مجردتان ومن ثم فيجب أن يشيرا طبقاً للمبدأ الأنطولوجي إلى فعليات، فالقوة هي قوة شيء فعلي، والعطاء عطاء شي فعلي، وليس ثمة قوة تكون مجرد قوة، أو مجرد كيان هو قوة دائمة لكيان فعلي، إذ (الكيان) هو قوة كيان فعلي، والكيان الفعلي الفردي زماني غير أبدي، الآن فسنركز على فكرة العلاقة بين «القوة» وبين «الجدة».

يسارع هوايتهد فيؤكد أنه ليس ثمة شيء جديد ويكون فعلياً، ما لم توجد «كيانات» هي قوة بحتة. يقول هوايتهد: «أنه لمن الواضح أن فكرة «القوة» وفكرة «العطاء» لا يعنيان شيئاً بمعزل عن كثرة الكيانات التي هي قوة بحتة، والكيانات الأخيرة هي «الموضوعات الأبدية». ما يريد أن يقوله هوايتهد هنا هو أن المبدأ الأنطولوجي يقرر أن شيئاً جديداً لا يأتي إلى الوجود من خواء، وإنما يمكن أن يأتي إلى الوجود عن قوة غير محققة. وهذه القوة غير المحققة يجب أن تتكون من كيانات. أما كلمة غير محقق فهي تشير بوضوح إلى تقابل القوة مع الفعل. فالفعل محقق والقوة غير محققة. وعلى هذا النحو يمكن أن نقرر أن فكرة «الجدة» لا معنى لها إلا إذا كانت ثمة كيانات هي «قوة بحتة» وهذه الأخيرة هي «الموضوعات الأبدية».

فكرة «القوة» تتعارض أو تتقابل كما قلنا مع فكرة «الفعل» ولهذا فإن هوايتهد يقرر وجود نمطين من الكيانات المتقابلة: ١ ــ الكيانات الفعلية. ٢ ــ الموضوعات الأبدية. يكون الأول نوع ما هو فعلي ويكون الثاني ما هو مجرد قوة

بحتة. ولكن يجب أن نضع في اعتبارنا أنه على الرغم من أنهما نمطان متقابلان أو متعارضان فهما يترابطان ويعتمدان على بعضهما البعض ولا يوجد الواحد منهما منفصلاً أو مستقلاً عن الآخر «فالعقل والقوة يتطلبان بعضهما البعض الآخر في أدوار تبادلية في المثال والسمة وهذا يعني أن «ما هو فعلي يعتبر مثالاً لما هو ممكن وما هو ممكن يعتبر سمة لما هو فعلي».

ومعنى هذا أن هوايتهد لم يقبل ما ذهب إليه أفلاطون من وجود مملكة أو عالم للموضوعات الأبدية تكون فيه هذه الموضوعات بمثابة فعليات توجد وجوداً مستقلاً ومنفصلاً عن الكيانات الفعلية وأنه يوافق تماماً على رفض أرسطو للعالم المثالي الأفلاطوني.

وعلينا الآن أن نحدد بدقة أكبر العلاقة بين هذين النمطين من الكيانات أي بين نمطين متعارضين ومتقابلين من ناحية وغير منفصلين أو مستقلين من ناحية أخرى.

وهذه العلاقة يمكن أن تتضح تماماً إذا نظرنا في طبيعة الموضوعات الأبدية على أنها «قوة بحتة» تعطى أو تمنح للكيانات الفعلية، ذلك أن القوة تتضمن العطاء أو المنح أو تتضمن القدرة على العطاء بمعنى أدق. وعطاؤها يتمثل في عنصر التحديد أو التعين الجوهري والهام بالنسبة إلى الكيانات الفعلية الذي تستقبله الفعليات كي توجد وإلا لما وجدت على الإطلاق. ومن ثم فالقوة تتضمن العطاء والعطاء يشير إلى القبول. ويضيف هوايتهد إلى ذلك «أن فكرة العطاء تحمل معها الإشارة إلى ما وراء مجرد المعطى مثار البحث إنها تشير إلى قرار ينفصل وفقه ما تم منحه عن الحادثات التي لم يتم منحها بعد».

لكننا يجب أن نلاحظ بوضوح أن الصور أو الموضوعات الأبدية ليست إلا «قوة بحتة» لا تكترث بالفعليات الجزئية التي تلجها، فعطاؤها يتضمن وجوب ولوجها في بعض الفعليات أو في بعضها الآخر، ولكنه لا يتضمن اختيارات لأي كيان فعلي كي يوجد. وهذا يعني أن القرار الذي تلج به الموضوعات أو الصور الأبدية كيانات معينة لا يمكن أن يكون متواجداً في صميم الصور أو الموضوعات الأبدية ذاتها فالقرار فعل والفعل أو القدرة عليه لا يتعلق إلا بالكيانات الفعلية ذاتها. فالمبدأ الأنطولوجي يبين على حد تعبير هوايتهد «أن اي قرار يجب أن يشير إلى كيان أو أكثر من الكيانات الفعلية، لأنه بمعزل عن الكيانات الفعلية لا شيء يوجد

أو يكون . . . إذ الباقي صمت تام». فالقرار إذن لا يتصل إلا بالكيانات الفعلية مثار النظر أي تلك التي تكون في عملية معية نمو أو في حالة تقبل للصور.

الموضوعات الأبدية إذن ضرورية للكيانات الفعلية والكيانات الفعلية ضرورية للموضوعات الأبدية فالموضوعات الأبدية تحدد كياناً فعلياً عن الأخر وتمنحه وجوده إن صح القول عن طريق منحه صورته لكن هذه الموضوعات الأبدية لا يمكن أن توجد إلا إذا كانت هناك موجودات فعلية تشتق منها بالتجريد.

ويضيف هوايتهد إلى ما ذكره عن «القرار» أن «القرار لا يمكن أن يكون علة مساعدة للكيان الفعلي فهو يؤسس فقط المعنى المحدد لما هو فعلي» وهذا يعني أن القرار يؤسس الطبيعة الأساسية للفعل الذي تصير الفعليات وفقه أو تأتي إلى الوجود بمقتضاه ولما كان قرار (ولوج الموضوعات الأبدية) قراراً واحداً في صميمه فإن هذا يعني أن (ما هو فعلي) هو قرار محدد وسط (ما هو مجرد قوة).

لكننا يجب أن نلاحظ أن «القوة» ليست مقتصرة على الكيانات الأبدية فكل الكيانات تكون في حالة قوة وبمعنى آخر فهناك إلى جانب «القوة البحتة» أو «الموضوعات الأبدية» قوة أخرى كامنة في داخل الكيانات الفعلية.

تم الكتاب بحمد الله والصلاة
والسلام على رسول الله وعلى
آله وصحبه وسلم

فهرس الكتاب